

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

الجزء الأول

تأليف

الدكتور علي سامي النشار

الطبعة التاسعة

فهرس

الصفحة	
١٦	مقدمة الطبعة السابعة
١٧	مقدمة الطبعة السادسة
١٩	مقدمة الطبعة الخامسة
٢١	مقدمة الطبعة الرابعة
٢٢	تصدير

الباب الأول

مدخل عام للفلسفة الإسلامية

٢٩	الفصل الأول : العرب الأوائل وأثر القرآن في تفكيرهم
٣٥	الفصل الثاني : منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي
٤٦	الفصل الثالث : الإبداع الإسلامي الفلسفي
٤٦	الاختلاف حول أصالة الفكر الإسلامي
٤٨	١ - الإسلام والفلسفة الإسلامية المشائية
٥٢	٢ - الإسلام والتصوف
٥٤	٣ - الإسلام وعلم الكلام
٥٤	٤ - الإسلام وعلم أصول الفقه
٥٥	٥ - الإسلام وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ
٥٥	٦ - الإسلام وفلسفة النحو
٥٦	آراء عامة عن الفلسفة الإسلامية

الباب الثاني

نشأة الفلسفة الإسلامية

٥٩	العوامل الخارجية والعوامل الداخلية
٦٠	قيام التفسير الميتافيزيقي في الإسلام
٦٤	الفصل الأول : الإسلام واليهودية
٦٥	الاختلافات العامة بين الإسلام واليهودية ومسألة النسخ
٦٨	١ - اليهود والفتنة
٧١	٢ - نشأة الفكر الفلسفي عند اليهود
٧٩	٣ - أثر الفكر الفلسفي الإسلامي في اليهود
٨٠	أثر المعتزلة في القرآنيين
٨١	أثر المعتزلة في الربانيين
٨٢	سعدية بن يوسف القيوي
٨٤	إسحاق إسرائيل
٨٤	سالمون بن حبرول
٨٤	بهاء بن فاقودة
٨٦	يوسف بن صديق
٨٧	يهود بن هاتقي
٨٧	إبراهيم بن داود ويوسي بن ميمون وهرون بن ليلى
٨٨	الكتاب اليهودية
٩٠	الفصل الثاني : الإسلام والمسيحية
٩١	بدء النزاع
٩٢	صورة المسيح في القرآن
٩٣	اشتداد الجدل بين النصرانية والإسلام
٩٤	الاختلافات بين المسيحيين أنفسهم
٩٤	الفرق والمذاهب المسيحية :
٩٥	الملكانية
٩٦	النسطورية

الصفحة

٩٧	اليقونية
٩٨	مناقشة القرآن للمذاهب المسيحية
١٠٠	أثر النزاع في المنهج الجدلي للمسلمين
١٠١	الاختلاف المنهجي بين المسلمين والمسيحيين
١٠٢	الفصل الثالث : الإسلام والفلسفة اليونانية
١٠٢	١ - الاختلاف بين روح الإسلام والروح اليونانية
١٠٣	٢ - انتقال العلم اليوناني إلى العالم العربي
١٠٤	(أ) اتصال العالم العربي بملحمة الإسكندرية ورجلها
١٠٦	(ب) انتقالات مدرسة الإسكندرية وحركة الترجمة
١٠٧	(ج) الطريق غير المباشر لدخول الفلسفة اليونانية
٣	٣ - صورة عامة للفلسفة اليونانية وموقف مفكرى
١١٠	الإسلام منها
١١١	(أ) غايات الفلسفة وعايات الدين عند مؤرخي الفلسفة
١١٣	(ب) معرفة الإسلاميين بمنشأ وعهود الفلسفة اليونانية
١١٤	(ج) معرفة المؤرخين الإسلاميين لصورتين من الفلسفة اليونانية
١١٤	الفلاسفة اليونانيون كما عرفهم المسلمون :
١١٤	١ - المدرسة الطبيعية
١١٤	(أ) طاليس
١١٦	- الصورة المشوهة لفلسفته
١١٧	- الصورة الحقيقية لفلسفته
١١٩	(ب) أنكسمنديس
١١٩	- الصورة المشوهة لفلسفته
١٢١	- الصورة الحقيقية لفلسفته
١٢٢	(ج) أنكسيمانس
١٢٢	- الصورة المشوهة لفلسفته
١٢٢	- الصورة الحقيقية لفلسفته

الصفحة

١٢٣	٢ - القيثاغورية
١٢٤	- الصورة الحقيقية للقيثاغورية
١٢٤	- الصورة المشوهة للقيثاغورية
١٢٧	- معرفة المسلمين لحقيقة فكرة العدد القيثاغورية
١٢٨	- أثر القيثاغورية في الإسماعيلية وإخوان الصفا
١٢٩	- أثر القيثاغورية الجديدة في آراء بعض المفكرين الإسلاميين
١٣٢	٣ - المدرسة الإيلية
١٣٢	(ا) اكسوفان (اكسوفانس)
١٣٣	(ب) بارميدس
١٣٤	(ج) زينون
١٣٥	(د) سليسوس (مالس)
١٣٦	٤ - مدرسة التغير : هيرقليطس
١٤١	٥ - الطبيعيون المتأخرون :
١٤١	(ا) أنبادقليس : الصورة المشوهة لآرائه . الصورة الحقيقية لآرائه
١٥٦	(ب) أنكساغوراس
١٦٠	(ج) المدرسة الذرية
١٦٠	لوقيوس
١٦٠	ديمقريطس
١٦٢	٦ - السوفسطائية
	٧ - المدرسة التصورية المثالية سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو فلاسفة ما بعد
١٦٤	أرسطو : الإسكندر الأفروديسي - جالينوس
١٦٨	٨ - المدرسة الذرية : أبيقور
١٧١	٩ - المدرسة الرواقية
١٧٩	١٠ - الشكاك التجريبيون
١٧٩	١١ - الأفلاطونية المحدثة
١٨٤	الفلسفة الإسلامية الحقيقية وبعدها عن فلسفات اليونان

١٨٦	الفصل الرابع : الغنوصية والإسلام
١٨٦	تحليل مصطلح الغنوصية ومبادئها العامة
١٨٧	الغنوصية اليهودية والمسيحية
١٨٩	الغنوصية الفارسية
١٩٠	(ا) كيومرث
١٩٠	(ب) الزروانية
١٩١	(ج) الزرادشتية
١٩٤	(د) الديصانية
١٩٤	(هـ) المانوية
١٩٧	(و) المزدكية
١٩٧	(ز) المندائية
١٩٨	الاتصالات بين المسلمين والغنوصية
١٩٨	(ا) غنوصية الجاهلية
١٩٨	قبيلة كندة
١٩٨	أبو سفيان بن حرب
١٩٩	مسيلة الكتاب
٢٠٠	(ب) الغنوصية في العالم الإسلامي
٢٠١	أسماء بعض المتزنقة
٢٠٢	الشعراء الغنوصيون
٢٠٤	الغنوصية والشعوبية
٢٠٤	غنوصية ابن المقفع
٢٠٥	المزدكية الحرمينية وصلتها بالتشيع
٢٠٥	غرسة والحرسية (الحرسينية)
٢٠٥	عمار بن بديل (خلداس)
٢٠٧	المزدكية والحرمينية والراوندية في بعض الفرق الإسلامية
٢٠٨	الحركات الغنوصية
٢١٠	مقاومة المسلمين للغنوصية وجهود المتكلمين الأوائل
٢١١	الغنوصية في عصرنا الحديث

الصفحة	
٢١١	أثر الفصوص في الفكر الإسلامي
٢١١	أثره في الصوفية عامة
٢١٢	النصوص لدى الحلاج والشلمغاني
٢١٣	الخرناتية (الحرانية) والصابئة
٢١٤	الضروة بين الخرناتية « والصابئة الحقيقية »
٢١٥	عقيدة الخرناتية
٢١٧	عقيدة « الصابئة الحقيقية »
٢١٩	المذاهب الهندية
٢٢٠	البددة - التناسخ - البراهمة
٢٢٢	اليوجا - الجيتا - الرافانا
٢٢٣	مذهب المنود في الجوهر الفرد
٢٢٤	الفصل الخامس : العوامل الداخلية لنشأة الفكر الإسلامي الفلسفي

الباب الثالث

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية

٢٢٧	الفصل الأول : الفقهاء وعقائدهم الكلامية
٢٢٧	القرآن كمصدر للعلوم الإنسانية
٢٢٨	عهد عثمان والتجهيز للحركة العقلية
٢٢٨	بداية الفتن والحلاف
٢٢٩	ظهور الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة
٢٢٩	دعوى الخوارج وظهور أول فرق السنة
٢٣٠	مدسة أبي هاشم والحسن أبي الحنفية
	الفقهاء
٢٣٣	١ - أبو-نيفة النعمان (أول الفقهاء)
٢٣٤	كتبه
٢٣٤	آراؤه الكلامية
٢٣٥	(أ) توحيد الذات - الصفات
٢٣٩	(ب) الخلق والعلم

٢٣٩	(ج) الإرادة الإنسانية
٢٤٠	(د) للمذهب الكسبي وسألة القدر
٢٤١	أبو حنيفة والجبرية الجهمية
٢٤١	أبو حنيفة والإرجاء
٢٤٣	٢ - مالك بن أنس
٢٤٤	٣ - محمد بن إدريس الشافعي
٢٤٥	آرائه الكلامية
٢٤٧	٤ - أحمد بن حنبل
٢٤٧	رسالة الرد على الزنادقة وضمتها إليه
٢٥١	١ - مشكلة الألوهية
٢٥٤	٢ - غناء الخلقين
٢٥٥	٣ - الرؤية السعيدة
٢٥٦	٤ - كلام الله
٢٥٧	٥ - القرآن غير مخلوق
٢٥٨	٦ - القرآن كلام الله
٢٥٨	٧ - القرآن وحى الله
٢٥٩	٨ - القرآن شيء
٢٦٠	٩ - القرآن وخلق السموات والأرض
٢٦٥	الفصل الثاني : أهل السنة الأوائل
٢٦٥	الصفائية المثبتة
٢٦٥	ابن كلاب ومكانته
٢٦٨	آراء ابن كلاب الكلامية
٢٦٩	١ - الذات والصفة
٢٧٣	٢ - القرآن
٢٧٧	٣ - الإيمان
٢٧٨	ملوسة ابن كلاب
٢٧٨	١ - أبو العباس بن أحمد القلاسي
٢٨٤	٢ - الحارث المحاسبي

الباب الرابع الحشوية والمشبهة والمجسمة

الصفحة	
٢٨٥	الفصل الأول : نشأة الحشوية والمشبهة
٢٨٦	ظهور الحشو واتباعه
٢٨٧	الحشوية كمصطلح عام
٢٨٧	مشبهة الحديث الأوائل
٢٨٩	مقاتل بن سليمان
٢٩١	خشيش بن أصرم
٢٩٢	الملطى
٢٩٢	البر بهارية
٢٩٣	الحلمانية
٢٩٣	الحسين بن منصور الحلاج
٢٩٣	السالية
٢٩٧	الفصل الثاني : الكرامية
٢٩٧	كلمة عامة عن محمد بن كرام
٢٩٨	آراء الكرامية
٢٩٨	الجمسية
٣٠٦	المسائل الإنسانية
٣٠٨	النبوة والنبي والمرسل والمرسل

الباب الخامس نشأة التفكير العقلي في الإسلام

٣١٤	الفصل الأول : التقديرين الأوائل
٣١٥	شيوخ التحلل والتعلل بالقدر بالبصرة
٣١٧	ظهور معبد الجهني - آرائه
٣٢١	عمر والمقصود

٣٢١	غيلان بن مسلم الدمشقي - حياته وآراؤه
٣٢٤	أثر غيلان
٣٢٨	الفصل الثاني : المجبرة الأوائل - الجهمية
٣٢٨	نشأة التأويل العقل
٣٢٩	١ - الجعد بن درهم : حياته وآراؤه
٣٣٣	٢ - الجهم بن صفوان :
٣٣٤	حياته ومقتله
٣٣٤	أسباب قيامه بنشر آرائه
٣٣٦	آراء الجهم الكلامية
٣٣٦	مشكلة الألوهية
٣٣٦	(١) الذات والصفات
٣٤٠	(ب) رؤية الله
٣٤١	(ج) فتاء الخليلين أو فتاء الحركة
٣٤٣	المشكلة الإنسانية
٣٤٣	(١) الجبر
٣٤٤	(ب) الإيمان
٣٤٦	(د) إعجاب المعافى بالعقل
٣٤٦	الجهم والحسوية والمشبهة
٣٤٦	(١) العرشية
٣٤٨	(ب) الله والمكان
٣٤٩	(ج) التشابهات
٣٥٠	الجهم والمقائد السمعية
٣٥٢	الجهمية والحلولية وأصحاب رحلة الجرد :
٣٥٩	الجهمية والمعتزلة
٣٦٦	الجهمية والأشاعرة
٣٦٧	الجهم والحري والأنصاري وفكرة المادة
٣٦٩	جهم بن صفوان والغزالي
٣٧١	خاتمة عن الجهم - أثره وفضله

الباب السادس المعتزلة

الصفحة

٣٧٣	الفصل الأول : الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة
٣٨١	الفصل الثاني : وأصل بن عطاء (٨١ - ١٣١هـ)
٣٨١	وأصل شيخ المعتزلة الأول - حياته وأساتذته وكتبه
٣٨٨	١ - آراء وأصل الكلامية
٣٨٨	(١) المنزلة بين المنزلتين
٣٩٠	(ب) الخلاف السياسي بين علي ومعاوية
٣٩١	(ج) نفي الصفات
٣٩١	(د) القدر
٣٩٥	٢ - وأصل بن عطاء وأصول الفقه
٣٩٥	أصول الفقه الأربعة
٣٩٧	المحكم والمشابه
٣٩٨	تقواه ووفاته
٣٩٩	الفصل الثالث : ملوسة وأصل بن عطاء الأول
٣٩٩	١ - عمرو بن حبيب
٤٠٤	٢ - التلاميذ
٤٠٥	عبدان الطويل
٤٠٥	حفص بن سالم
٤٠٥	القاسم بن السعدي
٤٠٥	الحسن بن ذكوان
٤٠٧	الفصل الرابع : الآثار الخارجية لأوائل المعتزلة والسند المعتزلي
٤٠٧	مصادر آراء وأصل وعمرو في مسألة المنزلة بين المنزلتين
٤٠٧	مصادر آراء وأصل وعمرو في مسألة القدر
٤٠٨	مصادر آراء المعتزلة في خلق القرآن ونفي الصفات
٤٠٨	سند المعتزلة

٤١٦	الفصل الخامس : الأصول الخمسة
٤١٦	مق ظهر مصطلح « الأصول الخمسة »
٤١٨	مكانة الأصول الخمسة عند المعتزلة
٤١٩	معنى الأصول والقروع
٤٢٢	(أ) الأصل الأول : التوحيد
٤٣٢	(ب) الأصل الثاني : العدل
٤٣٦	(ج) الأصل الثالث : الوعد والوعيد
٤٣٨	(د) الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين
٤٤٠	(هـ) الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٤٤١	(و) ملاحظات نقدية عن الأصول الخمسة
٤٤٣	الفصل السادس : أبو الحليل العلاف فيلسوف المعتزلة الأول
٤٤٣	العلاف الممثل الأول للفلسفة الإسلامية
٤٤٤	حياته ومنزله ودراساته الفلسفية
٤٤٦	كتبه
٤٤٧	أسلوبه وجدله
٤٥٠	بيئة العلاف وأقرانه وتلاميذه
٤٥٢	فلسفة أبي الحليل العلاف
٤٥٣	١ - مشكلة الألوهية
٤٥٣	(أ) الذات والصفات
٤٥٤	(ب) مصادر نبي الصفات
٤٥٧	(ج) التزامات خصوص المعتزلة على فكرة التوحيد
٤٥٩	(د) العلم والقدرة
٤٦٠	(هـ) سكان أهل الجنة
٤٦٤	(و) القدرة وفعل الأصلح
٤٦٧	(ز) الإرادة
٤٧٠	(ح) الكلام
٤٧١	٢ - المشكلة الطبيعية
٤٧١	(أ) مذهب أبي الحليل النري

الصفحة

٤٧٣	(ب) مصير المذهب الدرزي عند أبي المليل . . .
٤٧٥	(ج) فكرة الجزء الذي لا يتجزأ عند الأشاعرة . . .
٤٧٦	(د) الأسباب التي دعت الأشاعرة إلى القول بالجزء الذي لا يتجزأ
٤٧٧	٣ - المشكلة الإنسانية
٤٧٧	(١) تعريف أبي المليل للإنسان
٤٧٩	(ب) الفعل الإنساني والتولد
٤٨١	(ج) الأسباب التي دعت المعتزلة إلى فكرة التولد
٤٨٤	الفصل السابع : النظام (٧٣١هـ - ٨٤٥م)
٤٨٥	(١) ثقافته
٤٨٦	(ب) كتبه
٤٨٧	(ج) اتهامه في دينه
٤٨٧	(د) فلسفته
٤٨٧	١ - المشكلة الإلهية
٤٨٧	(١) الصفات
٤٨٨	(ب) العدل الإلهي وصلته بالقدرة
٤٨٩	(ج) نقد مذهب النظام
٤٩٢	(د) مصادر نظرية العدل الإلهي عند النظام
٤٩٥	(هـ) الإرادة الإلهية
٤٩٥	٢ - العالم الطبيعي
٤٩٥	(١) خلق العالم
٤٩٦	(ب) نقد فكرة الجزء الذي لا يتجزأ وعلاقته بالطرفة
٤٩٧	(ج) الحركة عند النظام
٤٩٨	(د) تكوين العالم الطبيعي
٤٩٩	٣ - الإنسان
٤٩٩	(١) الروح والبدن
٥٠٠	(ب) الحواس

الصفحة

٥٠٢	المسائل العملية عند النظام
٥٠٢	مدونة النظام وتأثيره في مفكرى الإسلام
٥٠٤	الفصل الثامن : معمر بن عباد السلمي
٥٠٦	فلسفته
٥٠٦	(١) العالم الإلهي
٥١٠	١ - الله
٥١٥	٢ - العالم الطبيعي - الجسم الطبيعي
٥١٦	٣ - الإنسان
٥١٩	المصادر العربية
٥١٩	(الكتب المنهجية)
٥٢٥	مصادر المادة
٥٣٥	فهرس الأعلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة السابعة

أما بعد :

فإني أقدم للقارئ الطبعة السابعة من كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول -
وكم أشعر بالفخر والاعتزاز بإقبال القراء بمختلف البلاد العربية على كتابي . ولقد أضفت إلى
مادة الكتاب - فصلاً جديداً - عن العوامل الداخلية لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، وهي
العوامل اللغوية والعوامل السياسية والعوامل الاقتصادية - لم أنكر من قبل هذه العوامل . كانت
متفرقة وواضحة في مختلف أقسام الكتاب ، كما تتضح أكثر وأكثر في الجزء الثاني من نشأة
الفكر . ولكني ما زلت أرى أن العوامل الخارجية كانت من أهم الدوافع التي أثارت في المسلمين
روح التفلسف الحقيقي . لست أعني بهذا أن الفرد المسلم كان خلوأ من نزوة التفلسف ، ولكني قلت
إن الإسلام أراد منه أن ينأى عن البحث في الميتافيزيقا ، وأن يجعله إنساناً عملياً ينتج ويبدع في
نطاق العمل فقط . ولكن المجتمع الإنساني هو المجتمع الإنساني ، لا بد وأن تثيره نزوات
الفكر وجبوية التأمل وأن ينطلق في كل المجالات التي عرفها الإنسانية .

أقول : لقد تكون البيان ، ولكن بدأ هذا البناء ينتج داخلياً وخارجياً ، فيقده فكر من
داخل وتأثية أفكار من خارج ، وكان عليه أن يتأثر بهذا وأن يقاوم ذلك . إن كتابي إنما هو
تأريخ ذو نظرة موضوعية لقيام الفكر الفلسفي في الإسلام وتطوره .
ولرجو من الله التوفيق .

الدكتور

علي سمي النشار

الرباط في ٢١/٦/١٩٧٧

رجب عام ١٣٩٧

مقدمة الطبعة السادسة

أما بعد : فإني أقدم الطبعة السادسة من كتابي نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - الجزء الأول . وقد تبين لي مقدار ما طرأ على حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية من تغيير في السنوات الأخيرة .

إن الفكرة الخاطئة التي كانت تقرر عدم أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام قد انتهت تماماً ، ولم يعد لها مجال في دراسة الفلسفة الإسلامية . وكما شغلنا - في العقود الثالث والرابع والخامس من هذا القرن - هذه الفكرة ، وأصفتنا ، وكما قاومتها أشد مقاومة . وقد انطلقت مجموعة من شباب الباحثين يخوضون في الفلسفة الإسلامية ، ويعرضون لنا ثمرات ناضجات من دراساتهم .

إن الفكرة الخاطئة التي كانت تقصر الفلسفة الإسلامية في نطاق الفلسفة الإسلامية المشائية قد انتهت أيضاً . بل يكاد يكون من المسلّمات الآن : أن الفلسفة الإسلامية تشمل المشائية الإسلامية ، والأفلاطونية الإسلامية ، والأفلاطونية المحدثة الإسلامية ، والرواقية الإسلامية ، ثم علم الكلام بفروعه المختلفة ، وبفرقه المتعددة ، ثم التصوف ، ثم الدراسات الكلامية والمهجية في علم أصول الفقه .

وظهرت رؤية جديدة ، ومناهج حديثة في دراسة الفلسفة الإسلامية ، وطبق بعض الباحثين على الفكر الإسلامي : الرؤية التاريخية للمادية ، والبنوية وغيرها من مناهج . ولست أقوم هنا بتقويم هذه المناهج أو هذه الرؤى ، وبخاصة البنوية . إن كل ما أقوله الآن : إنها كلها أغنت دراسة الفلسفة الإسلامية وزادت في خصوصيتها .

ولكنني ما زلت أرى أن التفسير الموضوعي المحايد ، هو أهم تفسير في دراسة الفكر عامة والفكر الإسلامي خاصة .

إن النظرة أو الرؤية الموضوعية لا تنكر أبداً أن الفكر كثيراً ما يتقدح من باطن المجتمع ، وأنه يعبر عن تطورات سياسية واجتماعية ومادية واقتصادية ، وأن من الممكن النظر إليه داخلياً وخارجياً .

ولكن الفكر من حيث هو فكر موضوعيته ونسقه . والفكر من حيث هو فكر أعماقه وحناءه . وهو إما فردي وإما اجتماعي ، وقد يكون نزوة حيوية للفرد أو للمجتمع ، وقد يكون ثورة باطنية أو خارجية للفرد أو للمجتمع ، وقد يكون فردياً بحثاً ، وقد يكون اجتماعياً بحثاً . وقد

يتقدح من باطن المجتمع ، وقد يتقدح من باطن الفرد . ولست أود أن أطيل في هذا الميدان في هذه المقتمة ، فإني سأعود إلى دراسة هذه المناهج الجديدة في بحث منفرد .

وفي ضوء هذه الملاحظات أعدت كتابة الكثير من فصول هذا الكتاب ، مطبقاً الرؤية الموضوعية ، مع النظرة إلى صلة الفكر بالمجتمع ، حيثما توجد هذه الصلة . ويتضح هذا من التفسير الشامل الذي قمت به في مبحث أصحاب التأويل العقلي في الإسلام ، ممن عرفوا باسم القدرين أو الجهميين . وقد صدرت إبحاث متعددة في المعتزلة — تثبت أنهم كانوا في العالم الإسلامي رواد ما يسمى بالعقلانية . وقد كنت أول من دعا إلى هذا . وفي الطبقات السابقة قلت «إن أبا الهذيل العلاف أول فلاسفة الإسلام بلا مدافع» . أما العقلانية التي لدى فلاسفة الإسلام المشائين أو الأفلاطونيين المحدثين ، فقد كانت عقلانية متبعة . ما زلت أقول : إن الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد «مقلدة اليونان» . و «المقلد غير عقلاني» إن ما لدى الكندي وابن رشد من عقلانية أصيلة إنما هي عقلانية مستعارة من المعتزلة والماتريدية وغيرهم من مفكرين مسلمين . أما قول الكندي وابن رشد بعصمة «أرسطو» فهو تقليد أعمى مشوه ، غير واضح وغير متناسق . كان هؤلاء متفلسفة وليسوا فلاسفة ، أسمىهم بأصحاب الفلاسفة الإسلامية وليسوا بأصحاب الفلسفة المسلمة .

لقد بدأ الإبداع الفلسفي في الإسلام لدى المعتزلة ، وأعقبهم الأشاعرة ، والشيعة . وهنا تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية .

وأخيراً : أود أن أذكر أنني ناقشت الكثير من موضوعات هذه الطبعة ، وما طرأ عليها من تغييرات مع صديقي وزميل العلامة المغربي الشاب الدكتور عبد السلام بو مجدل — أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة بكنية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط . وقد قدم لي الكثير من الملاحظات والاعتراضات التي أفادني كثيراً ، ووجه نظري إلى ضرورة كتابة الأصول الخمسة للمعتزلة كتابة جديدة ولقد فعلت .

والله أسأل التوفيق

دكتور على سمي النشار

الرباط - المغرب في ١٨ من شوال عام ١٣٩٥ هـ
من نوفمبر سنة ١٩٧٤ م

مقدمة الطبعة الخامسة

أما بعد . . . فإني أقدم للقارئ الطبعة الخامسة من الجزء الأول من كتابي نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . وقد رأيت أن أقوم بتقويم كامل لأبواب الطبعة الرابعة وخصوصاً . وقد غيرت المادة في كثير من الفصول ، طبقاً لنتائج جديد : هو وضع آراء المفكرين المسلمين في النسخ الفلسفي . وقد استلزم هذا مني مراجعة لكثير من النصوص التي ظهرت في السنوات الأخيرة . كما أن مجموعة الأبحاث التي قام بها تلامذتي قد أفادتني كثيراً في تطوير هذا الكتاب ، وظهوره في الشكل الذي أقدمه الآن . وأخص بالذكر من هؤلاء التلاميذ عالم الجزائر الشاب الدكتور عمار الطالبي أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر ، والتي كانت تعلمته على ، وصحبه لي خلال عامين في الإسكندرية على جانب كبير من الفائدة للبحث العلمي في حقلتي العلمية بالإسكندرية . وقد أشرت في الموامش المتعددة إلى أهمية النصوص التي قدمها لي ، واستفدت بها في هذا الكتاب . كما أشرت أيضاً في الموامش إلى المجهود العلمي الكبير الذي قام به طلبة في الدراسات العليا كل في نطاقه ، في إثراء البحث العلمي في الدراسات الفكرية الإسلامية .

• • •

وإني لأدعو الله عز وجل — مخلصاً — أن يقوموا بالعمل — من بعدى — صادقين ، متعاونين ، متراطين ، متكاملين ، لا يتخلف منهم أحد ، في إغناء الفكر الفلسفي الإسلامي ، وأن يقفوا من مشاكل الوجود والطبيعة والإنسان ، الموقف الإسلامي الأصيل ، والله معهم .

دكتور على ساسي النشار

الإسكندرية في السابع والعشرين من جمادى الأولى عام ١٩٩١ هـ
في العشرين من يولية عام ١٩٧١ م

مقدمة الطبعة الرابعة

أما بعد . فلأني أقدم للقارئ الطبعة الرابعة للجزء الأول من كتابي « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » . ولقد أضفت إليه أبحاثاً جديدة ، وصقلت بعض فصوله فتغيرت مادتها في هذه الطبعة عنها في سابقتها .

لقد قلت من قبل : إن تأريخ الفلسفة الإسلامية لن يستقر استقراره الكامل حتى ينشر اللغويين الكبير من المخطوطات العربية . غير أن مجهودات الباحثين في الفلسفة الإسلامية مستمرة دائماً ، وفي طاقة جبارة ، لإخراج كثير من المخطوطات وتحقيقها . وبقدر ما يظهر من مخطوطات ووثائق ، بقدر ما يزداد توضيح تاريخنا للفلسفة الإسلامية ، وهذا ما بدعونا إلى التغيير والتبديل المستمر في أبحاثنا .

ولأني لأشكر تلميذي السيد محمد حسن الدخاقي ، الذي أشرف على طبع هذه الطبعة ، وقام بتصحيح أصولها ، وعانى هذا العمل المصني أشد العناء .
وأسأل الله التوفيق . .

دكتور على صافي النشار

أستاذ كرسي الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة الإسكندرية

السادس عشر من جمادى الأولى عام ١٣٨٦ هـ
الأول من مارس عام ١٩٦٦ م

تصدير

ليس ثمة شك في أن الفلسفة الإسلامية هي التعبير النهائي المتجدد للأمة الإسلامية ، والاتقادح المنصهر السيل لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور . وليس في حياة المسلمين ولا في تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية ، إنها جوهر حياتهم ، ومركزة تطوهم . وانعكاس لما في باطن مجتمعاتهم من آمال وآلام . ولقد شملت هذه الفلسفة آفاقاً متعددة ، واقتحمت ميادين متسعة ، ميتافيزيقية وطبيعية وأخلاقية وسياسية ، وأقامت حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات ، وفضلها عن غيرها من الأمم . ولما كان من المحال أن نقول إنها امتداد لحضارة أخرى ، أو صورة غير متكاملة لفلسفات وأفكار سابقة . إن الروح الفلسفية المنبعث من أمة ذات خصائص معينة يختلف عن الروح الفلسفية المنبعث من أمة مختلفة الخصائص ومختلفة الآفاق .

لا شك أن هناك تاريخاً عاماً للفلسفة يشمل الفلسفات جميعاً وتوضع هذه الفلسفات في إطاره ، والفكر الإنساني متصل الحلقات ، ولكن من الخطأ الكبير القول بأن الفلسفات تتشابه في جوهر مبادئها ، إنها تختلف طبقاً للابتعاث الداخلي والخارجي في الأمم . هل تشابه اليونان مع الهند في شيء ؟ وهل استطاع الهنود ، وهم أمة آرية عريقة في التاريخ ، أن تقدم لنا ما قدمه اليونان ؟ وهل استطاعت إيران القديمة ، وهي أمة آرية أخرى ، أن تقدم للفكر الإنساني ما قدمه الهنود أو اليونان ؟ ... وكذلك فعل المسلمون القادمون من الجزيرة العربية ، فحين التحموا بغيرهم من الأمم ، وكونوا معدلاً بشرياً جديداً ومزيجاً فكرياً جديداً ، قدموا لنا فلسفة جديدة لم يعرفها اليونان ولا غير اليونان .

وتمتعت المسائل ، وضخمت الحياة بالمسلمين ، فأسكوا بجمهور الفلاسفة الإسلامية القديم كما هو ، وطوروا عرضها فقط ، فبقيت كما هي منذ نشأتها حتى الأيام التي نحياها نحن الآن ، فما زالت فلسفتنا وفكرنا هي ما تفلسفه أسلافنا الأقدمون وما تفكروه ، ولم يظهر بيننا حتى الآن فيلسوف على طريقة أوربا ، كما لم يظهر من قبل بين أسلافنا فيلسوف على طريقة يونان ، أو على طريقة براهما أو زرادشت . وما أشد عبث هؤلاء الذين يقولون إننا كنا ذليلاً لحضارة ، وينبغي أن نكون ذليلاً لحضارة ، وأن نقرض على كياننا الداخلي وعلى وجداننا الباطني ما صلب عن كيان غيرنا ونحن في وجدانهم . وهذا خطأ بالغ ، إننا نصدر عنا داخلياً ، ونلقى إلى تراث الفكر بما تحرك في تمازج عقلنا ذى القوام الخاص ، فأحكام القيمة لدينا ليست أبداً هي

أحكامهم ، ولا أخلاقيتنا هي أخلاقيتهم ، ولا ما تقتضيه من تشوفا في آفاق الكون هو تشوفهم ، وليس طريق الفكر والفلسفة واحداً . . إنه متعدد التواحي ، متعدد المسالك .

لم تكن فلسفتنا فلسفة اليونان ، وإن كنا قد تناولناها ، فلم يكن مجتمعنا مطلقاً تافـ حوالية السلود والقلاع ، بل فتح الباب العظيم ، ودخل كل شيء عارياً إلى مدنتنا الكبرى ، فأخذنا ما أخذنا ورفضنا ما رفضنا ، وكان ما أخذنا قليلاً ثم وضعنا البناء العظيم وجرى الفكر نهراً سيلاً يبلع ويفتن .

كانت الفلسفة الإسلامية بدء عصر تنويرى مبدع نفاذ ، إنها أنت بخلق جديد وألقت بصورتا كبرى في تاريخ الفكر الإنسانى ، وحولت هذا الفكر من طور إلى طور ، وسارت قدماً حتى حل الأصيل ، وكاد المنيب أن يطويها ويطوى المسلمين ، ولكنها — وهى قوة حيوية خلقة — تفتن من جديد وتبدع .

ومنذ أن نادى المدرسة الإسلامية الحديثة بضرورة الكشف عن روح هذه الحضارة في كتابات المسلمين الأصيلة وأنا معنى بتتبع نشأة هذه الفلسفة الإسلامية وفكر الإسلامى .

وشغلت بتاريخ هذه المرحلة الأولى الخطيرة ، فكثت الكتاب الأول أو الطبعة الأولى منهجاً لا مادة ، أردت به أن أوجه أنظار الباحثين إلى منهج البحث في هذه الفلسفة ، وكيف تتناولها في مصادرها الأصيلة .

ثم قلمت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في جزوين ، منهجاً ومادة ، وحاولت أن أقوم بدراسة تركيبية هؤلاء المفكرين الأوائل اللذين قامت الفلسفة الإسلامية على أكتافهم .

وما إن نفذت « الطبعة الثانية » حتى وجدت أن من واجبي أن أقدم « الطبعة الثالثة » التى نفذت فقدمت الطبعة الرابعة وهأنذا أقدم الطبعة السابعة .

أما المنهج فلم يغير في الطبعات كلها ، وأما المادة فقد كبرت وضخمت ، فبدأ الكتاب على غير ما يعرفه قارئ الطبعات السابقة . أضيف إليه مواد واستخلعت فيه وثائق ومصادر جديدة . وما زلت أؤكد أن البحث في النشأة لم يتم بعد ، ولا بد من سنوات أخرى تبرز فيها وثائق ما زالت مطمورة ، وتتضح فيه حقائق ما زالت مغمورة ، تبين عن أصالة هذه الفلسفة وقوتها الدافقة ، وتكشف عن تكامل نسقتها .

ولم تكن أبحاثى وحدها في الميدان تبحث الفلسفة الإسلامية في وجهتها الصحيحة ، إن الأبحاث المستفيضة في تاريخ هذه الفلسفة تتوالى علماً بعد عام . ومنذ أن أعلن مصطفى عبد الرزاق — أستاذ الفلسفة الإسلامية الأول القديم — دعوته إلى

دراسة الفلسفة الإسلامية في مظاهرها الحقيقية ، وتلامذته الأقدمون قد نفروا إلى أعنف موضوعاتها ، يدرسونها في تودة وإفغان ، ثم يقدمونها للحياة الإسلامية المعاصرة ، والمسلمين جميعاً في صورة مثلثة فاتنة .

ظهرت الأبحاث الغنية العارمة من رجال تلك المدرسة ، فوضحت قواعدها وثبتت ركائزها ، وانطلق كل في نطاقه يعرض لأصالة الفكر الإسلامي في ناحية من نواحي هذا الفكر .

أما أقدم هؤلاء المشيخة القندلى : فهو العلامة العظيم المرحوم محمود الحصري ، وقد فقدناه وهو في أوج نضجه ، ولا ينسى تلامذته الكثيرون في الجامعات العربية ما ألقاه إليهم من محاضرات تكشف عن ملامح الفلسفة الإسلامية الحقيقية في عصورها المختلفة ، ولا ينسى الباحثون تحقيقاته العميقة الرائعة المنشورة وغير المنشورة في شتى نواحي الفلسفة الإسلامية . وكما نرجو أن يتمكن البعض من تلامذته أن يجمع أعماله العلمية لتكون أول سجل حافل لأعمال هذه المدرسة الأولى في محاولتها الحضارية للكشف عن حقيقة الفكر الإسلامي .

أما ثاني هؤلاء المشيخة : فهو الدكتور محمد مصطفى حلمي ، وقد ورث هذا الشيخ العتيق ميراث مصطفى عبد الرزاق في جامعة القاهرة وأخذ مكانه ، وحل في أناة فاتنة رسالة الأستاذ الكبير . ويتبدى هذا واضحاً في توفره على فلسفة الحب الإلهي لدى سلطان العاشقين عمر بن القارض ، كما كانت كتاباته من الحياة الروحية في الإسلام أكبر دليل على ابتناق هذه الحياة في جوهرها عن الإسلام وحده ، وقد ملأت كتابات مصطفى حلمي في التصوف فجوة كبيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، موضحة هذا الجانب الأصيل فيها ، كاشفة عن أسرارها ودقائقها

أما ثالث التلاميذ فهو : الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة . ولقد كانت حياة أبي ريدة غنية بالفلسفة . لقد اقتحم ميدانها الوعر ، فكتب في باكورة شبابه كتابه العظيم « إبراهيم ابن سيار النظام وآراءه الفلسفية والكلامية » . ولم أر عبقرية بين كتب الفلسفة جميعاً كما رأيت كتاب أبي ريدة . لقد كون المذهب النظامي خلال شذرات قام بتركيبها على أساس منهجي متكامل ، وأثبت أن لهذا الشيخ الكبير من شيوخ المعتزلة فائقة ذات أصالة تجعله في الرصيف الأول من فلاسفة هذه الدنيا ، ثم نشر الدكتور أبو ريدة رسائل الكندي وعاش معه وفيه ، وحاول أن يظهر في وضوح وتخصب حقيقة الكندي بين الكلام والفلسفة ، وأن يخلص مذهبه من أوضاع فلسفة اليونان التي يختلف فيها عن فلسفة الإسلام . وسواء حسنت المحاولة أو لم تصح ، فإن عبد الهادي أبو ريدة إنما يصدر عن منهج مصطفى عبد الرزاق في أصالة الفلسفة الإسلامية وعبقريتها . وظهر دفاع محمد عبد الهادي أبو ريدة عن أصالة الفلسفة الإسلامية واستقلالها في تعليقاته الأخيرة على كتاب « تاريخ الفلسفة في الإسلام » للأستاذ دى بور ، والذي قام عبد الهادي أبو ريدة نفسه بترجمته من الألمانية إلى العربية .

لم تكن مدرسة مصطفى عبد الرزاق وحدها تقوم بهذا التفسير الحضارى العلمى لحقيقة الفلسفة الإسلامية ولحقيقة الإسلام ، بل سرعان ما تكونت مدرسة أخرى ذات طابع عقلى فى « دار العلوم » موطن العلم العربى وحاملة التراث الإسلامى المقدس فى جميع نواحيه ، سرعان ما ظهرت المدرسة العقلية الإسلامية فيها على يد العالم الكبير الدكتور محمود قاسم . لقد توجه هذا الأستاذ الأول للفلسفة الإسلامية فى الشرق الأوسط إلى منبر جديد فى البحث ، هو إحياء النظرة العقلية فى شباب العرب خاصة والمسلمين عامة ، فنشر أبحاثه الفياضة عن ابن رشد سواء فى الفرنسية أو فى العربية . وقد تناول محمود قاسم ابن رشد من ناحية جديدة ، وهى أنه معبر أيضاً عن روح الفلسفة الإسلامية وأصالتها وأنه لم يتابع أرسطو متابعة الأعمى . وبهذا أنكر محمود قاسم خرافة شارح أرسطو . ثم بين فى ضوء تحليل جديد وثائق جديدة ، أثر ابن رشد فى فيلسوف المسيحية توماس الأكوينى . ونشر محمود قاسم كتابه الرابع « نظرية المعرفة عند ابن رشد وأثرها فى توماس الأكوينى » ، كما نشر مناهج الأدلة لابن رشد ، مع مقدمة مستفيضة يعرض فيها آراءه فى الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ، فيهاج الأول ويمجد الثانية والثالثة .

إننى لا أوافق محمود قاسم فى آرائه عن ابن رشد ولا فى مهاجمته للأشاعرة وتمجيده للمعتزلة.

إننى — كفكر أشعرى يرى أن عمله الأساسى فى الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعرى مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم — أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسية . وهى أن المذهب المعتزلى من ناحية ، وللمذهب الرشدى من ناحية ثانية ، أقرب عقلاً إلى روح الإسلام من مذهب الأشاعرة . إننى أرى أن الأشعرية هى آخر ما وصل إليه العقل الإسلامى التام فى بام القرآن والسنة ، المعبر عنها فى أصالة وقوة . وإن ما بقى للمسلمين بعد فى الحياة حتى نهاية الدنيا ، هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطويره خلال المصور ، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة . ونحن فى أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلى ، كما أننا على بعد كامل عن تفسير ابن رشد للإسلام فى ضوء فلاسفة أرسطو . لقد اطمأن المسلمون من قبل فى بواذهم ، كما اطمأنوا من قبل فى حواضرهم ، إلى المذهب الأشعرى ، وتحفظوا من شوائب العقل البحت ، كما تحفظوا من أدران الغوص فى ضوء هذا المذهب ، وحفظت حياتهم فى ضوء تعاليمه وتعاليم رجاله .

إن ثراء الحياة الإسلامية كلها يعود إليه وبه وبواسطة رجاله . خصبت آرائه الفلسفية والسياسية والفقهية والأصولية واللغوية والصوفية والعلمية . لقد شمع النور حيناً كان ، وانتشر الضوء حيناً ظهر ، وبقي الإسلام حيناً كان . بينا كانت المعتزلة — وهى إسلامية فى جوهرها ولكنها لا تمثل الإسلام كاملاً — بحاجة مؤقتة من حاجات المجتمع الإسلامى ، أرادها وقتاً ، ثم تخلص منها بعد . أما المذهب الرشدى — إن صح تفسير محمود قاسم له — فهو ترف عقلى ؛ لم يقرر فى مجتمع المسلمين أدنى تأثير .

هذا هو الخلاف الأكبر بين محمود قاسم وبيننا . ولكن هناك اتفاقا كاملا بيننا وبينه في أنه حينما تفحص الفلسفة الإسلامية ، فإنك تقابل الأصالة الفكرية ، والقوة المنبثقة في تفكير المسلمين . وقد استطاع محمود قاسم أن يكون مجموعة من التلاميذ يتلارسون آراءه وينشرونها ، واحتل مكانه الكبير في تاريخ الباحثين في روح الفلسفة الإسلامية وتبيين أصالتها .

ولست أود أبداً أن أغض من أعمال مجموعة من شباب الباحثين الذين أقبلوا على تاريخ الإسلام الفكري ، وكوّنوا جيلا من جبابرة العلماء . إنهم بعد قليل سيتولون أمر الفلسفة الإسلامية وتوجيه الحياة الروحية الإسلامية وعلى عاقبتهم سيكون أمر الحفاظ على هذا التراث . إنهم يسعون على أرض أسهل فقد مهد لهم الطريق . لقد فتحت عقول المسلمين من هذه الفلسفة ، فطيم هم أن يحملوا مشاعلها ، وأن يوضحوا حقائقها . وأقدم على سبيل المثال لا سبيل الحصر بعض أسماء هؤلاء العلماء وأبحاثهم : الدكتور عمار الطالبي في أبحاثه العميقة عن التطوير وعن ابن العربي الفيلسوف الأشعري وعن ابن باديس ، والدكتور محمد رشاد سالم في أبحاثه العميقة عن ابن تيمية والدكتور فؤاد حسين في أبحاثها عن إمام الحرمين فيلسوف الأشاعرة الكبير ، والدكتور فهد الله خليل في أبحاثه عن فخر الدين الرازي والماتريدية ، والدكتور عبد القادر محمود في أبحاثه عن الإمامية وتاريخ التصوف ، والدكتور أحمد صبحي في أبحاثه عن علم الكلام وعلم الأخلاق عند المسلمين وغير هؤلاء كثيرون ، كل هؤلاء إنما يتجهون نحو توضيح منهج المدرسة الإسلامية الحديثة ، وتدعيم مبادئها . أما منهجها فهو بمنهج الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية : الكلام والتصوف ، وأما مبادئها فيا ينشرونها من أبحاث في هذه الموضوعات وما يعدونه من مخطوطات نشر البعض منها ، والبعض ما زال في طريقه إلى النشر .

وقد يتساءل البعض : وما حظ الأثر - وقد كان مغفل الإسلام العظيم الأشاعرة - في الدراسات الإسلامية الفكرية وبعثها وتوضيح حقائقها ، والوقوف بالمرصاد لأوروبا وعلمائها جميعاً ؟ ولست أود في هذه الآونة أن أعرض لمشكلة الدراسات الإسلامية الفكرية فيه ، غير أنني أقول : إن ملامح مدرسة كبيرة متخذة عملها فيه أمام ضمير العالم الإسلامي ، تظهر الآن بقوة على يد علم الإسلام الكبير الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، ولقد نشر عبد الحليم محمود أبحاثاً طويلاً عن حقيقة الفكر الإسلامي ، واستفاضت أبحاثه . وستضي مدرسة قلماً في هذا الميدان ، لا توقفها حركات ناشئة تحاول أن توقف مجرى البحث العظيم .

وفى حركة البحث الفكرية للعالم الإسلامى الخالص - يرقم علماء أنهرين بمجهود علمى جبار فى إحياء وبعث الفكر الإسلامى : أما أولهم : فهو الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن يبصار فى أبحاثه المتعددة الممتازة عن ابن رشد وتوضيح حقيقة فكره وعن الغزالى وفكره وفلسفته . ثم الدكتور سليمان دنيا . وقد شارك فى إحياء أعمال سيد مفكرى الإسلام على مر العصور « أبى حامد الغزالى » ثم كتب دراسات هامة عن حقيقته . أما الأستاذ نور الدين شريفة فقد أحيا لنا نواذر المخطوطات فى التصوف بتحقيق علمى نادر للمثال .

وقد تعودت من قبل ، أن أعرض لآراء المدرسة الإسلامية الحديثة ، وأن أعرض لآراء المدرسة الأوربية الحديثة . هؤلاء الذين التحموا بالفكر الأوروبى وتقتوا أدلاء فى فكره المتن الآتى ، وأعلنوا أنه لم تكن هناك عبقرية فكرية إسلامية ، وأن عمل المسلمين الأساسى كان قبول الفكر اليونانى والافتتان بفننته . وكانت كتاباتى كلها ردّاً على هذه الدعاية الكاذبة ، ومنذ أن نشرت كتابى الأول « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » وقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى « وآراء هذه المدرسة تنهافت تنهافت كاملاً . اختفت أسطورة الفتنة اليونانية من نطاق البحث ولم يعد يشعر أحد بوجودها ، اللهم إلا إذا تعالت صيحة عصبية من رجالها الأفاكين ، تصرخ فى جنون : أن تراثنا هو تراث اليونان ، وأن فكرنا هو فكرهم . وأن حياتنا الفكرية ينبى أن تربط بخلاف اليونان أوروبا وأمريكا .

وقد أثارَت مقدمة الطبعة الثالثة لهذا الكتاب ضجة كبرى ، حين كشفت - فى إيمان كامل - عن حقيقة هذه المدرسة وحقيقة وجودها ، لقد حقّ فيهم حقيقة ما ذكره محمد صلى الله عليه وسلم : « إلى لا أخاف على أمّى مؤمناً ولا مشركاً ، أما المؤمن فيقمه الله بإيمانه ، وأما المشرك فيقمه الله بشركه ، ولكنى أخاف عليكم كل منافق الجنان ، عالم اللسان ، يعلم ما يفعلون وينكر ما يقولون » . كان هؤلاء على الإسلام وحقايقه والمسلمين وعقيدتهم أخطر من كل أعدائه.

لقد ظلّموا الإسلام أشدّ الظلم ، وأنكروه بكل وسيلة ، كما حاربوا « الفكرة العربية » حينما صارت العربية علماً على « الوحدة » فأذكروا انثناءنا للعرب أشدّ الإنكار ، ولقد ذهب البعض منهم إلى بواره ، وبقيت القلة منهم ، ولعلهم أن يمدوا عن ظلم أقنص ما لدينا ، ولعلهم يدكرون حديث أبى ذر الغفارى عن النبى صلى الله عليه وسلم عن ربه تبارك وتعالى : « يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا . يا عبادى إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أباى ، فاستغفرونى أغفر لكم . يا عبادى ، كلّمكم جائع لا من أطلعته فاستطعمونى أطلعكم . يا عبادى كلّمكم عار لا من كسوته فاستكسبونى أكسبكم . يا عبادى ، كلّمكم ضال لا من هديته ، فاستهدينى أهديكم ، يا عبادى ، إنكم لن تبلغوا ضرى فتضرونى ،

ولن تلبثوا فعي فتضعوني ، يا عبادي ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ، ما زاد ذلك في ملكي شيئاً . يا عبادي ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً : يا عبادي ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني ، فأعطيت كل إنسان منهم ما سأله ما أنقص ذلك من ملكي إلا كما ينقص البحر إذا غمس فيه الخيط ، يا عبادي ، إنما أعمالكم أحصيتها لكم ثم أوفيكم إياها ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه .

أما بعد ، فإني أقول : لعلمهم أن يعودوا عن ظلم عقيلتهم ويرانهم وكيانهم .. إنهم لن يضرروا الإسلام شيئاً ، إنهم أحقر من جناح بعوضة ، ولن يفتي طينتهم شيئاً ، إن مسرح الأمة الإسلامية وبالتالي مسرح الأمة العربية قد خلا منهم إلى الأبد ، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الأبد ، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم في الحياة من النذر .. لقد خلت النذر من قبل ولم يستفيقوا ، وأرجو أن يتيقن الباقيون منهم في الحياة من النذر .. نذر الله المتتاليات . وأن يعلنوا إنابتهم إلى الله . وإنابتهم وعدتهم المودة الدائمة إلى حظيرة الله . والله ولي التوفيق .

الباب الأول

مدخل عام للفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

العرب الأوائل

وأثر القرآن في تفكيرهم

لقد ظهرت « الفلسفة » - أول ما ظهرت - في اليونان ، كما انبثقت في هذه الأمة أيضاً أول « نظرية علمية » . ومن العجب أن الأمم جميعاً - قبل يونان ، لم تصل إلى ما وصلت إليه هذه الأمة العجيبة الشأن ، التي عاشت متفرقة في آسيا الصغرى وفي بعض جزر البحر الأبيض ، ثم في يونان الكبرى . وما زال الباحثون في حيرة حول ظهور الفلسفة ، والعلم من حيث هو علم ، في تلك الأمة الآرية التي عاشت في الجزء الشمالي الشرق من البحر الأبيض . هل كانت « غريزة عقلية » أم « حكمة عقلية » أم تطورات متعددة في عقل هذا الشعب الغريب الأطوار أدت به إلى هذه « البطولة الفكرية » التي لم تعرفها الأمم من قبلهم ، ومن حولهم . وأياً ما كان الأمر ، فقد كان اليونان « أساتذة الفكر الإنساني ورواده » .

غير أن أساتذة الفكر الإنساني « هؤلاء » لم يتوصلوا إلى نظرية في الدين متكاملة ، ولم يعرفوا نعمة « الوحي » . فكان التشاؤم دينهم ، وأمضتهم فكرة « قصر الحياة » و « فناء القردانية » فناء كاملاً . فكان الدين اليوناني في مجموعه ديناً مختلاً . وأساطير غامضة ، وتصورات مريضة .

وكان الدين الموحى من السماء ، يتكون في قبيلة يسود نشأتها الغموض أيضاً ، ويحيط بتاريخها الأساطير والأوهام وأكاذيب التاريخ ، فصور أحياناً ، وكأنها قبيلة ضاربة ، وأحياناً أخرى وكأنها قبيلة مستضعفة مستذلة مستجدية ، وهي قبيلة « إسرائيل » - وقد اتبقت من هذه القبيلة أو هذا القبح « فكرة التوحيد » في دينين أحدهما : « الدين الموسوي » والآخر « الدين المسيحي » . وقد بنى الدين المسيحي ديناً محدداً ، حتى ضيحه « الرسل والآباء بالثبوت

متأثرين بتراث يونانية وغير يونانية . ولكن هؤلاء اليهود ، أبناء إسحاق ، لم يتنجسوا أبداً فلسفة ولا علماً . وعاشوا حتى عصورتنا هذه في ضوء دينهم المطلق المخلود .

لم يكن لباحث من باحثي الحضارات والفكر أن يتصور أن دورة الدين ، ودورة الحضارة والفكر مستقل إلى الجنوب ، إلى الجزيرة العربية ، حيث يعيش شعب غريب الأطوار ، مشتتاً في بوادي ونجاد الصحراء الشاسعة الواسعة القاسية ، هل كانوا هناك في متاهات الصحراء أمة صحراوية لا رابط بينهم ، يتقطعهم شظف الحياة ، وجذب وجودهم القاسي ، هل كان لا شيء هناك غير « واقعية حسية مادية » ، انبثقت من واقع حياتهم ، فصنعت هذه الحياة ، حتى بعد أن أشرق فيهم « دين جديد » وبقيت فيهم هذه « الواقعية الحسية » زمناً طويلاً . هم « أبناء إسماعيل » ولا مناص . فهل قدر لهذا القحذ من « أبناء إسماعيل » أن يعيشوا هملاً ، ولا يكتب لهم القدر في صحائفه ما كتب لأبناء يونان من قبل ولا لأبناء إسحاق .

ومن العجب أن نرى أنه إذا كان أبناء يونان قد أنتجوا الفلسفة والعلم . وحرموا من الدين ، وأنتج أبناء إسحاق الدين ، وحرموا من الفلسفة والعلم ، فلماذا سئروا أبناء إسماعيل ، وقد انبثق منهم « الدين » في أكل صورة ، كما أنتجوا العلم من حيث هو علم ، وصبقوا به الحياة الإنسانية حتى عصورتنا الحاضرة . وسئروا كيف شاركوا الإنسان في مصيره ، في وجوده وعلمه ، وكيف ملكوا « الزمان » و « المكان » وكيف وضعوا أعمدة الحكمة الكبرى بفلسفتهم ، كما أنتجوا نظرية العلم التجريبي بعلمهم ومنهجهم .

كان أبناء إسماعيل يعيشون في قلب الصحراء الكبرى — حول بيتهم العتيق « أول بيت وضع للناس » ، وقد نسوا دينهم القديم . دين إبراهيم ، دين الوحدانية المطلقة . عاشوا هناك في وادي مكة . حيث تحيط بهم الجبال الشاغرة الشاه — جبال فاران — وحيث أسكنهم بواد غير ذي زرع . ودعا لهم أن يحيا هذا البلد آمناً مطمئناً ، وأن يعمل الله أفضله من الناس نهوى إليهم ، وأن يرزقهم من الثمرات . . . ولكنهم ما لبثوا أن حولوا البيت العتيق إلى ساحة تعيش فيها الأصنام والآلهة واللدى ، وكانت اللات والعزى ومناة أعلاها ، لأنها كانت لقرش خاصة — وكان لكل صنم تاريخ عجيب يكشف إما عن أسطورة توتمية أو حيوية أو طبيعية ، فكانت أساف وثائلة زمزيم للتوهم الجنسي ، كما كانت الآلهة الأخرى رذوفاً ، كما قلت ، لشقى النزعات والأهواء البدائية وغير البدائية . . . وكان على جذعان الكعبة الصور المختلفة ، حتى صورة لإبراهيم وإسحاق وإسماعيل . وصورة للمسيح ولأمه .

ولكن كان وراء كل هذا غريزة باطنية في أولاد إسماعيل . وتشوف نحو شيء في اللاعديود فيها وراء الوجود . . . فوق الصنم . هؤلاء الذين كانوا يحبون حياة واقعية حسية ، كانوا في باطنهم ينظرون إلى شيء أعلى . أعلى من الواقع والحس والمادة .

وجاهتهم المسيحية من الشمال ومن الجنوب ، ومشيجة العرب من أولاد إسماعيل يهزرون ووصوهم ولا يبدون حراكاً . وأسرت اليهودية إليهم وهي تحمل التوراة المحرقة ، فأنكروها ، ووقفوا ينظرون إليها بازدراء . بل ولما ظهورهم لجماعة منهم أعلنوا أنهم « الحفاه » ، على ملة إبراهيم حنيفاً ، محتشنين ، متخلطين الوحلانية ديناً لهم . ولكن مشيجة العرب نأوا في فردوسهم الساكن ، وفي لياليهم الصافية في قلب الصحراء عن كل هذا .

كان يكفيهم أن يعبدوا الأصنام زلقى إلى الله — الذى عجزت الأديان المختلفة عن أن تردم إليه ، وأن يكون حفظهم من الفكر فلتات من اللسان أو خطرات من الحكمة ، وأن يسوهم من القوانين العرف والتقاليد ، وأن يعرفوا من قانون الأخلاق ما وجدوه من سنة الآباء ، وألا يصيغوا السمع إلى قادم أو دخيل . كانوا يريدون شيئاً من باطنهم يصلح حاضرم بماضيهم السحيق... كانوا يتشوفون إلى صوت « النبي الأخير » . . . رسول من أنفسهم من ولد إسماعيل ، يتلو عليهم من آيات الله ويحقق لهم دعاء إبراهيم ، ويردد لهم أناشيد السماء العذاب . . . وقد سمعوا الصوت أخيراً .

. . . كان نزول القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم أصعب حادث في تاريخ البشرية ، فلأول مرة — من بين الكتب السماوية الأخرى — يظهر على الأرض كتاب « ذو كلمات وحروف إلهية » لم يكتب سطرًا من سطوره « بشر » ولم يخط حرفًا من حروفه « إنسان » . وأعلن « الكتاب الإلهي » إعلانيًا لا محيص عنه أنه آخر وحى من السماء، إن رسالة السماء اكتملت به اكتمالها الأخير ، وإن الدائرة الإلهية التي هيئت منها الألواح والصحف والكتب الإلهية الأخرى قد أفضت نهائياً . وآمن أبناء إسماعيل بهذا الكتاب ، وانطلقوا في سنوات قليلة يصوغون حياتهم طبقاً لقواعده ، ويغيرون الراسخات من العادات والتقاليد في نفوسهم ، ويرسمون لأنفسهم في ضوءه ، طريقاً جديداً لم يألفوه من قبل .

ونلاحظ أن التشكير العربي المتناثر وقتل والذى لم ينتج من قبل علماء أو فكرياً متناسقاً ،

بدأ يتجمع ويركب ، وهو بسبيل التخلص من تفكير الجاهلية الشارد .

ورأى القرآنيين من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنه إذا كان الكتاب قد أعلن أنه قد أتى الناس جميعاً . فلم يخاطب العرب الضالين وحدهم ، كما خاطب العهد القديم اليهود من قبل ، أو كما خاطب العهد الجديد « خراف بني إسرائيل الضالة » . إذا كان لم يقل هذا وخاطب الناس جميعاً ، فهو لا بد أن يرسم للناس قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية « الشريعة أو الفقه » ، وأن يصور لهم الألوهية في صورتها النهائية « الميتافيزيقا » ،

وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها « الفيزيكا » وأن يضع قواعد السلوك الإنساني « الأخلاق »^(١) ،
وأن يترك جانباً من جوانب الفكر والعمل ، أو الدين والشرعية ، إلا وأن يملأ الفجوة ، وأن
يضع الصورة الكاملة .

لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواظ أخلاقية فقط ، أو تاريخاً أنزل للعبارة عن
قرون ماضية ، وإنما هو كتاب « ميثاقيزي » وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعمل ، وضع الخطوط
الرئيسية للوجود كله ، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فناءه .
كان لابد إذن هؤلاء المؤمنين به . أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم ، وأن يطمئنون إلى أحكامه
الكلية ، وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع .

ويجانب هذا الأصل الأول ، وجد الأصل الثاني وهو « السنة » : ما صدر عن رسول الله
من قول أو فعل أو إشارة . فكان لابد لهم أن يتلمسوا في هذا الأصل الثاني ، وهو لا يقل عن
الأصل الأول في حقيقته الإلهية ، مادة فكرهم وعملهم . وسار الأصلاص متعاونين ، يرسمان الحياة
الجديدة ويرسخانها في جميع قواعدهما .

ومن الخطأ البالغ أن يقال إن القرآن خالو من النظريات الكونية والفلسفية وأنه لم يرتد آفاق
الوجود لكي يحددها في صورة نهائية . حقاً إنه طلب من المؤمنين به ألا يتجاوزوا حقائقه ، ولكن
حقائقه كافية بذاتها لكي تمنح الفكر الإنساني الحقيقة التي لا مرد لها . وقد نادى القرآن
« بالحقائق التوفيقية » الحقائق التي لا مجال للعقل أن يرتادها ، ولم يحدث قط أن اخترق العقل ،
منذ وجد القرآن ومنذ وجد الحديث على هذا الكون ، سياج الحقائق التوفيقية . ووجه القرآن
العقل أيضاً إلى الحقائق التوفيقية ، الحقائق التي للعقل مجال التوفيق فيها ، وقد اندفع العقل في
مطالعتها ، فأبدع « العلم » وأقام « الحياة » كما سئرى بعد .

أما الحقائق الأولى ، حقائق الوجود من حيث هو وجود ، والله من حيث هو إله ، فقا .
أعلن القرآن وحدة الله وفاعليته ، مقابلاً لكل تفكير يوناني عن فكرة الله ، ومنكراً لتصور فكرة
الله عندهم ، سواء أكان صائفاً أم محركاً أول . . . إلخ . وأعلن القرآن فكرة الخلق : « أن
الله خالق وأنه خلق من لا شيء أوجد العالم من العدم » وبهذا أنكر فكرة قدم المادة . فكما أعلن
بده الزمان ، فقد أعلن نهايته ، وبهذا أنكر سرمديّة المادة وعدم فناءها ونحن لا نستعري « ما
كل أفكار القرآن عن العلم الأول ، ولكن من المؤكد أنه لم يترك نظرية أو مذهباً فلسفياً شغل به
العقل الإنساني بدون أن يبحث فيه ، وأن يضع أصوله العامة .

(١) يقوم تلميذي فاروق أحمد حسن بوضع موقف حاسم للجانب الأخلاقي في الإسلام في دراسة
جادة في بحثه « مشكلة الحرية في الإسلام » ونرجو أن يطبع هذا البحث قريباً .

وإذا كان القرآن ينكر قدم المادة ، فقد أعلن حدوثها ، وحدوث العالم ، وهنا ينتقل القرآن من الميتافيزيقا إلى الطبيعة : فقد خلق الله الأرض ، موج الماء ، وأقام الجبال ، وخلق هذا كله ليعد مكاناً للإنسان . . وعرض للقوانين التي تحكم الوجود ، وهو خالقها ، القانون الطبيعي والعالية والسلبية ، والتعاقب والتوالي ، وحقيقة كل هذه القوانين . وفتح للعقل الإنساني المجال لتتفرق في هذه القوانين وهل هي أبدية أم غير أبدية ، بديهية أم مسلمة ، ثابتة أم متغيرة .

وهنا يظهر « الإنسان » ، خليفة الله ، ولئلا أكبر للقدرة التي لا تعد . والمذهب الإنساني في القرآن رائع أخاذ ، فعلى قمة الكون ظهر آدم الأول أو محمد الأول ، ظهر جميلاً ، روح إلى ، خلق من مادة الحياة . . . الطين طوره الإله ، بيد القدرة ، من أجمل ذرات في الوجود الأخرى ، وجعله مزاجاً من ملاك وحيوان ، ورفع فوق الملائكة جميعاً . فوق ذرات الوجود الأخرى لأنه أتى فيه لقاء بالعلم ، وأثار فيه المعرفة ، ثم وضع فيه الفضيلة والخطيئة ، وأنزله الكون الرحيب ، لكي ينشئ ويخرب ، ويقيم ويهدم . وبدأ يطوره عقلاً وجسداً ، التطور عنده في نطاق النوع لا في نطاق آخر ، فانتقل آدم أو محمد أو الإنسان من حالة إلى حالة ، ومن طور إلى طور ، ورسائل الله ترى حسب قانون التطور ، حتى اكتمل التطور بيد القرآن ، وثبتت الإنسانية المتطورة ، ولكنها اندفعت إلى نطاق التجربة والعلم ، وهذا ما تتطلبه القرآن .

واندفع القرآن إلى الإنسان بمجمده في طوره الأخير ، ويدفعه إلى اكتناه الآفاق الكونية ، وقد اعتبره مسئولاً عن كل فعل من أفعاله وعن كل سكة من مسكناته ، « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً أو شراً يره . . . » فوضع المسؤولية الفردية ، سمة الحياة الحديثة ، في أقوى أساليب . وأنكر القرآن « صلب المسيح » ككفداء للمجموع . . . ورأى أنه لا يفدى الإنسان سوى عمل الإنسان لا التضحية من نبي أو رسول ، ورأى أنه بهذا يقيم الحياة . وترك الإنسان بين الخير والشر يتردد بينهما ، ولكن اكتساب أحدهما يده ، والله بكليهما عالم ، بعلمه القديم الذي لا يحد . ووضع الثواب والعقاب في عالم آخر ، غيبه عنا .

كانت فلسفة القرآن التي ذكرنا صوراً منها تتردد في كيان المسلم ، وتعلن إليه حقائق الكون وحقائق الإنسان . ولم يحاول المسلم - في أوائل عهد القرآن أن يبحث وأن يتجاوز الحدود التي رسمت . . . رأى حقيقتين أمامه كما قلت : حقيقة توفيقية وحقيقة توقيفية . أما الأولى : فقد سار فيها ولزناض رياضة كبرى فأتى العلم التجريبي . أما الثانية : فلم يستطع عليها صبراً . فبحث فيها أيضاً إما بمنهج متطابق معها ، وإما بمنهج مخالف ، فظهر العلم النظري ولكن جميع من شغل بالتفكير الفلسفي في الإسلام قد حاول أن يستند إلى القرآن ، وبذلك شغلت حقائق القرآن كل نواحي الفكر الإسلامي ، تجريبياً كان أو نظرياً . وأخذ الكتاب نشاء الفكر - أول

البحار بمد كل فكر إما بحقائق مؤيدة للمذهب ، أو بحقائق تخالف مذهبه ، ولكنه كان دائماً مركز الدافعة .

دعا القرآن إلى السيطرة على الحياة ، وإلى الإبداع العمل ، فاندفع الصحابة الأولون إلى فكرة « القياس » . وفكرة القياس - كما سنرى بعد - أخطر فكرة في تاريخ الإنسانية جميعاً . وليس القياس هنا هو القياس الأرسططاليسى اليونانى ، بل هو المنهج التجريبي في أعظم صوره . وفكرة القياس لم توضع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر صحابته ، وتحت تأثير القرآن نفسه ، كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب - ققياس المثل هو أبسط أنواع الفكر المبدئي - بل وضع أيضاً في العصر الأول ، العصر القرآنى الخالص ، قواعد القياس وشرائط العلم . . يقول الزركشى صاحب البحر المحيط « إن الصحابة تكلموا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في الملل » (١) ، ويقول ابن خلدون « إن كثيراً من الواقعات لم تنتزج في النصوص الثابتة فقياسها الصحابة بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحيح تلك المساواة بين الشبهين أو المختلفين - حتى يطلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس » (٢) .

ومن هنا اندفع المسلمون إلى كشف المنهج التجريبي - وهو ما سنبينه في القسم الثاني من المقدمة .

(١) الزركشى : البحر المحيط . ج ١ ص ٥٠ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة . ص ٣١٨ .

الفصل الثاني

منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي

أقل القرآنيين هؤلاء على الحياة ، لأن القرآن نفسه دعاهم إلى معاناتها - كما قلت - وكان القدر أميز خصائص هؤلاء القرآنيين - قبل الإسلام - أنهم كانوا واقعيين حسيين . وكان القدر اختارهم لاكتشاف منهج جديد في الحياة ، وأن يضعوه نظرية كاملة ، وأن يطبقوه تطبيقاً علمياً وعملياً - رائداً وأخذاً .

يكاد يجمع مؤرخو العلم الإنساني على أن وضع « مناهج البحث » في مختلف فروع المعرفة الإنسانية ، على أساس علمي مستمد من الوقائع والخبرة ، إنما هو وليد العصور الإنسانية الحديثة . ولكن ليس معنى هذا إطلاقاً خلو العصر القديم من وجود الدراسات المنهجية على وجه العموم ، إذ أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يفكر وأن يستدل بدون أن يكون له منهج متعين يقوم عليه فكره وحركته . ولا نستطيع أن ننكر أنه كان للفكر اليوناني وهو يحاول تفسير ظواهر الوجود تفسيراً علمياً أو فلسفياً ، منهج بل مناهج يسير وفقاً لها ، واتباع كلياتها وجزئياتها . إن مسألة المنهج لا تخص بجيل دون جيل أو بفرد دون فرد ، بل يكاد يكون لكل فرد من الأفراد منهج يسير وفقاً له . وقد تعود الباحثون تقسيم المناهج تبعاً لهذا ، إلى قسمين : المنهج : التفكّاني ، والمنهج الإدراكي أو الواعي .

أما المنهج الأول - المنهج التفكّاني méthode spontanée I.a - فيكاد يزاوله أغلب الناس في أعمالهم ، فهم يعملون ، ويصلون إلى نتائج أعمالهم ، بدون أن تكون لهم خطى ثابتة تقرر سير الطريق الذي يسلكونه ، بل يعملون طبقاً لتكييف الظروف في اللحظات التي يكونون فيها ، أي لا يكون لهم ما يسمى « بالتجريب العقلي » قبل الفعل وهذا المنهج غير مدرك ، ولا شعوري « غير واع قبلاً » ، وقد يؤدي هذا الطريق إلى نتائج صحيحة . وقد تنبه منطقة بورت رويال إلى هذا فقررنا : « أن عقلاً سليماً يستطيع أن يصل إلى الحقيقة ، في نطاق البحث الذي يقوم به ، بدون أن يعرف قواعد الاستدلال »^(١)

ومن المنهج التفقائي ينقل الناس إلى المنهج الإدراكي أو التأمل *La méthode réflexive* وبين الاثنين فترة يقضيها الإنسان في تأمل ذاتي لتفكيره كيف يسير ، متى يحلل ويفصل ويقسم ، وكيف متى يركب ويصل ويجمع ، وكيف متى يخلص من الأخطاء ويتحقق من صواب النتائج .

يستخلص الإنسان بهذا التأمل قواعد عامة ، يمكنه تطبيقها حين يفكر ، ويستطيع بواسطتها - أن يتجنب الخطأ ، وأن يصل إلى الحقيقة . أو بمعنى أدق - إن المنهج الإدراكي يتكون حين يبحث الإنسان في المنهج التفقائي محاولاً استخلاص الصواب المنطقي فيه . فهذا المنهج إذن « منهج واع ، وشعوري » أو مجموعة من النظم والقواعد التي لدى الإنسان قبل أن يبحث شيئاً ما ، ويجب هذا الشيء بمقتضاه ، ويؤدي السير على سياق هذه النظم والقواعد إلى الحقيقة . فالمنهج إذن هو « طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية » .

ولذا فهنا المنهج بهذا الشكل ، رأينا أنه لم يكن لليونان وحدهم مناهج ساروا عليها ، بل كان من قبلهم من أم الشرق أيضاً - وقد وصلت إلى بحوث عميقة في العلم التجريبي والعلم الرياضي - مناهج وتوافق نحو البحث العلمي . ولكننا نلاحظ أنه لم تضع أمة من الأمم أمفمكرو وحلما أمة من الأمم قبل العرب المنهج التجريبي أو الاستقرائي كمنهج .

ثم إن منهج البحث هو المعبر عن روح الحضارة لأمة من الأمم ، فحيث توجد حضارة ، يوجد منهج ، فالمنهج للمعبر عن روح الحضارة اليونانية هو المنهج العقلي القياسي وقد احتقر أرسطو التجربة والتجريب حين أعلن « النظر السادة ، والتجربة العميد » ، والمنهج المعبر عن روح الحضارة الأوروبية هو المنهج التجريبي . . . إلخ . ولن نتبع هنا تاريخ الحضارات المختلفة ، لكي نتيين منهج كل حضارة ، وإنما نحاول أن نعرض لمنهج الحضارة الإسلامية ، المنهج الذي وضعه أصحابها ، المنهج للمعبر عن روحها الحقيقية ، والذي صيغ حضارتها وثقافتها مما .

إن الباحثين في « علم المناهج العامة » قسموا المناهج إلى أنواع عدة ، غير أن مؤرخ العلم التجريبي أندريه لالاند André Lalande قسمها إلى الأنواع الأربعة الآتية :

- ١ - المنهج الاستدلالي .
- ٢ - المنهج الاستقرائي .
- ٣ - المنهج التكويني أو الاستردادي
- ٤ - المنهج الحسلي :

والتقابل دائماً إنما يكون بين المنهجين الأول والثاني ، تتنازعهما الحضارات المختلفة ، وتأخذ بواحد منهما وترتك الآخر . أو يسيران جنباً إلى جنب في حضارة من الحضارات ولكن يتميز واحد منهما عن الآخر . وقد كان المنهج الثاني هو طريق الحضارة الأوروبية الحديثة ووصمها ،

بل « مبدعها » سار عليه علماءها وفكرها ، فأتيجو لنا « الحياة الحديثة » . وقد تتبع أندريه لالاند تاريخ هذا المنهج ، منشأ وتطوره ، جزئياته وكياليته ، وأفرد له كتابه العظيم *Théories de l'induction et de l'experimentation* وتلمس لالاند ، كما تلمس غيره من مؤرخي العلم التجريبي ومؤرخي الفلسفة عامة المحاولات الأولى لوضع مناهج البحث التجريبية لدى علماء أوريبيين فحسبى روجر بيكون مثلاً من أواخر رجال العصر الوسيط . أو زابارلا Zrbaemila أحد رجال عصر النهضة في كتابه (الملتحق ١٥٧٨) ، أو عند راموس Ramus أحد رجال القرن السادس عشر . ثم نشأ المنهج نشأة علمية ، في القرن السابع عشر ، لدى فرنسيس بيكون في كتابه الآلة الجديدة *Novum Organum* (١٦٦٠) وفي هذا الكتاب أول صورة لمنهج تجريبي منتظم ، لا مجرد دعوة أو إشارة إلى أهمية المنهج التجريبي واستخداًه . وفي القرن التاسع عشر بلغت دراسات المنهج التجريبي أوجها لدى جون استيوارت مل في كتابه *A System of Logic* وكان هذا الكتاب نقطة التحول في تاريخ أوروبا العلمى ، بل في تاريخ البشرية كلها . فقد انقلبت أوروبا حينئذ اختلافاً كلياً إلى « التجريب العلمى » . وسيطر المنهج الاستقرائى سيطرة كاملة على مناهج العلماء ، وبخاصة في العلوم الطبيعية والكيميائية . ثم طبق المنهج - مع تعديلات خاصة - في العلوم الإنسانية ، وعلى الأخص في علمى التاريخ والاجتماع وغيرهما ، ثم طبق في نهاية الأمر في أبحاث علم إنسانى بالمعنى الضيق لكلمة إنسانى ، وهو علم النفس . وقد تطور المنهج بعد جون استيوارت مل ، وروجحت بعض عناصر منهجه أو عدلت - وحدث هذا حتى في عصره - ولكنه بقي نقطة البدء الرائعة في البحث التجريبي للمعاصر . وأقيمت أبنية أخرى بجانب بنائه ، فظهر كلود برنارد ، وحلل المنهج التجريبي أبديع تحليل في كتابه « مقدمة للطب التجريبي » . ثم ماخ ، وهرشل ، ولاشيليه وعدد كبير غيرهم من العلماء المهنيين والمعاصرين . ولكن بقي لجون استيوارت مل ، كما قلت ، مكانه الكبير في تاريخ المنهج التجريبي .

ولكن المشكلة الهامة في تاريخ الفكر الإنسانى - المشكلة التى يتصل بوضعها الصحيح تقوم الفكر الإسلامى في ماضيه ، وصلته بمحاضره - هذه المشكلة هى : ما حظ هذا الفكر من مناهج البحث وطرقه ؟ فقد كان لهذا الفكر حضارة بلاشك ، وحضارة مسيطرة قوياً طويلاً . ولم يكن مجتمع هذا الفكر مجتمعاً مغلقاً يغلغ في دونه « منافع » العناصر العقلية من ثقافات أو حضارات سابقة عليه . ولكن كانت حضارته بلاشك متميزة عن غيرها من الحضارات والتاريخ الحضارى ، يقرر تقريراً حاسماً ، أن لكل حضارة خصائصها المتميزة وروحها الخاصة بها .

لما هو منهج الحضارة الإسلامية ، منهج البحث الذى سار عليه علماءها وفكرها ؟

أذكر مؤرخو المنطق وعلم مناهج البحث أن يكون المسلمين مكانة مبدعة في نطاق علم مناهج البحث . وكل ما حظى به المسلمون - في كتب هؤلاء المؤرخين - هو فقرة أو فقرات

تشير إلى أنهم تابعوا المنهج القياسي في أبحاثهم ، أو بمعنى أدق تشير إلى أنهم اتخذوا المنطق الأرسطاليسى منهجاً لأبحاثهم . وقد رأى هؤلاء المؤرخون أن المسلمين خضعوا لسيطرة الفكر اليونانى ، وأنهم عاشوا مبهورين في ضوء هذا الفكر ، وكان المنطق هو آلة هذا الفكر ، فقبلوه قانوناً لا يرد ومنهجاً معصوم للحقائق : إذا ما طبق ، عصم الذهن من الزلل ، وأدى إلى الحقيقة في مختلف البحوث .

وسيطرت الفكرة سيطرة كاملة على جميع من تصدى لهذا الموضوع . بحيث نرى عالماً ممتازاً هو الدكتور إبراهيم بيوى مذكور يكتب كتابه L'organon d'Aristote dans le monde arabe يقرر فيه سيطرة منطق أرسطو على جميع دوائر الفكر الإسلامى ، فلاسفة وعلماء وفقهاء ومتكلمين .

وظن الباحثون الأوروبيون أن مشكلة المنهج لدى المسلمين قد حلت نهائياً ، وأنه لم يعد ثمة مجال لأى بحث فيها ، ما دام قد تقرر بصورة نهائية على يد عالم عربى متمكن « أن هذا المنهج كان أرسطاليسى » ، إن في كلياته ، وإن في تفصيلاته .

في هذه الأثناء ، وبينما كان هذا العالم الكبير يكتب أبحاثه في باريس عن أثر المنطق الأرسطاليسى البالغ في العالم الإسلامى ، كانت المدرسة الإسلامية الحديثة تتكون في جامعة القاهرة . وكانت تصنع دراسة الفكر الإسلامى في جميع مصادره الحقيقية ، وتحاول النفاذ — بمنهج تحليلى — إلى أعماقه . وما لبث أن صدر عن أحد رجال هذه المدرسة كتاب « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » وقد أثبت فيه إثباتاً قاطعاً ، في ضوء وثائق هامة ، عدم قبول مفكرى الإسلام للمنطق الأرسطاليسى ومخاربتهم له ، وانتهت الفكرة القائلة بأن المسلمين أخذوا بالمنطق اليونانى واعتبروه منهجاً لأبحاثهم . ولكن إذا كان المسلمون لم يقبلوا منطق القياس ، فهل كان لهم منهج آخر ؟

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال ، هى أن المسلمين وضعوا المنطق الاستقرائى كاملاً . وقد نبه العالم التجريبي الأول — روجر بيكون — إلى هذا . وقد عرف هذا المنهج ، ووصل إليه . وما لا شك فيه أن مؤرخ العلم التجريبي — أندريه لالاتد — قرأ كل ما كتبه روجر بيكون في اللاتينية ، كما قرأ أبحاث بيكون مؤرخو الفلسفة الأوروبيون ، ولكنه لم يبن — بجافاة لأبسط قواعد البحث العلمى وخرفاً لكل أمانة علمية — بتحقيق المسألة أدنى تحقيق .

وسنحاول نحن أن نعطي صورة موجزة جداً لهذا المنهج عند المسلمين ، ثم نحدد صلته بالفلاسفة التجريبيين من الإنجليز .

إن أهم خصائص المنهج التجريبي الإسلامي أنه منهج « إدراكي » أو « تأملي » ، فقد أدرك مفكرو الإسلام ، تمام الإدراك . أنه لا بد من وضع منهج في البحث يخالف المنهج اليوناني ، حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مخالفة وتصور حضارى مخالف . وثبت هذا - الحملة العنيفة التي قام بها علماء الإسلام على « منطق يونان » . وتاريخ هذه الحملة العنيفة واضح وضحاً بالغاً في كتابات المسلمين . فإذا أقدموا على وضع المنهج ، فلنأمن تأمل تام ، وشعور حقيق بما يفعلون . فلم يكن المنهج الجديد إذن عبارات شاردة ولحاحية عابرة ، وإنما هو بناء منهجي كامل .

يبدأ المسلمون بمبحث في الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الأرسطاليسى . فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعروف للماهية أو للذات ، إنما هو « القول المنسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله »^(١) أو أنه « يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره »^(٢) . فوصل المسلمون إذن إلى فكرة « الخواص » وهي الفكرة التي صيغت المنطق الاستقرائي الحديث بصيغتها الخاصة . وسأخذ بهذه الفكرة حين استيوارت مل . وسأخذ بها غيره من المفكرين التجريبيين . وإن من الواضح أنه لا يمكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد ، في منطق تجريبي^(٣) . وهذا يفسر لنا سر حملتهم الكبرى على التعريف الأرسطاليسى ومحاولة تقضيه من جميع وجوهه^(٤) : من ناحية تكوينه^(٥) من ناحية استناده على مذهب الملل^(٦) واعتبار الجنس الحد المادية ، والفصل عنه الصورية ، من إنكار للذاتيات المكون منها^(٧) . . . فكان المسلمون هنا إسميين حسيين ، تجريبيين ، قبل جون استيوارت مل وغيره .

فإذا انتقلنا إلى العنصر الثاني من المنطق الشكلي وهو « القضية » ، نجد المسلمين ينكرون

(١) الزركشي: البحر المحيط - ج ١ ص ٨٥ ، التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ،

السويلى : صون المنطق والكلام ، النشر : مناهج البحث ص ٧٥ - ٨٣ .

(٢) النشر : مناهج البحث : ص ٧٥ - ٧٧ .

(٣) نفس المصدر : ص ٨٢ .

(٤) السويلى : صون المنطق ٢٠٨

(٥) ابن تيمية : مواظقة صريح للمعقول بصريح المنطق . ج ١ ص ٢٥٣ - ٢٥٥

(٦) الزركشي : البحر المحيط . ج ١ ص ٩٢ - ٩٥ .

(٧) البحر المحيط ج ١ ص ٩٢ .

« القضية الكلية » إنكاراً باتاً والقضية الكلية هي مادة البرهان عند أرسطو ، ولكن ليست لهذه القضية عند المسلمين أية فائدة ؛ لأنه إذا كان لا بد في كل برهان من قضية كلية ، فيجب أن نعلم كونها كلية ، فإذا كان العلم بهذه القضية بديهياً ، كان العلم بديهياً أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظرياً ، احتاج إلى علم بديهي ، وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل . ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية . وكل برهان تكون فيه إحدى هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية . « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيراً . فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير الاستدلال على ذلك بالقضية الكلية ، وأن هذا العين لا يكون موجوداً معدوماً ، كما يعلم العين الآخر ، ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً » فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية ، والقضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها .

والقضية الوحيدة التي يعترف بها مفكرو الإسلام هي « القضية الجزئية » القضية التي لا يتحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس ، بين أفراد . وليس بين الأفراد أو المشخصات تلك العلاقة الضرورية العامة المطلقة ، التي هي ميزة القضية الكلية .

وقد نادى أيضاً بهذا جون استيوارت مل في العصور الحديثة .

فإذا انتقلنا إلى مبحث الاستدلال عند المسلمين ، نجد أنهم قد توصلوا إلى مبحث استقرائي متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب . ومع أنهم استخدموا كلمة « القياس » وهي الكلمة التي استخدمها أرسطو أيضاً ، إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف : فبينما القياس الأرسططاليسي هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية ، أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث ، ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى — لوجود — جامع بينهما — بواسطة تحقيق علمي دقيق .

وهذه آخرون إلى أن « قياس المسلمين » هو « التمثيل الأرسططاليسي » ، وقد خدعهم التشابه الظاهري بين العمليتين الفكريتين ؛ فإنهما تبدلوان من طبيعة واحدة . وفي الحقيقة أن هذين الطريقتين يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما ، وفي طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس ، بالرغم من هذا التشابه الظاهري السالف الذكر .

أما أوجه الخلاف الرئيسية بين القياس الإسلامي والتمثيل الأرسططاليسي فهي أولاً : أن علماء المسلمين اعتبروا « القياس » أو « قياس الغائب على الشاهد » موصلاً إلى اليقين ، بينما

التشثيل الأرسطاليسى يوصل فقط إلى الفطن^(١) . ثانياً : أن الأصوليين أرجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين . أولهما : فكرة العلية أو قانون العلية - أن لكل معلول علتأى « أن الحكم ثبت فى الأصل لعله كذا »^(٢) : ثانيهما قانون الاطراد فى وقوع الحوادث - وتفسيره أن العلة الواحدة ، إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابهاً ، أى « القطع بأن العلة (علة الأصل) موجودة فى القرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلوم »^(٣) ، فهناك إذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث .

أقام المسلمون إذن قياسهم على الفكرتين اللتين أقام جون استوارت مل استقراءه العلمى عليهما : قانون العلية ، وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث . ورد قياس المسلمين إلى نوع من الاستقراء العلمى يجعله مخالفًا للتشثيل الأرسطاليسى ، بل مخالفًا للمنطق الأرسطاليسى تمام المخالفة .

إذا انتقلنا إلى العلية الإسلامية نجد أنها تتكون من أركان أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . الأصل : هو ما تفرع عليه غيره ، أو ما عرف بنفسه . والفرع : هو عكس الأصل ، أى ما تفرع على غيره . والعلة : هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والحكم : هو ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل .

وقد فهم المسلمون العلة لا على طريقة أرسطو « علاقة ضرورية عقلية » بل على أنها تعاقب حادثتين ، إحداها بعد الأخرى . فاصطلاح علىسمية إحداها علة والأخرى معلولاً ، بدون وجود أية رابطة ضرورية بين الحادثتين « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً » ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا فقيه متضمن لثنى الآخر فليس من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر - مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة وشرب الماء وإسهال البطن واستعمال المسهل وعلم جزأ إلى كل المشاهدات من المقررات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف^(٤) فلا دليل إذن ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها ، سوى مجرد المشاهدة « ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عدة ولا تدل على الحصول به وأنه لاعلة

(١) انتشار : مناهج البحث . ص ٨٥ .

(٢) انزركنى : البحر للمعيط . ج ٥ ص ١٢٥ .

(٣) شرح المحل على السبكي . ص ١٣٥ .

(٤) النزائى : تهافت الفلاسفة ص ٦٠

سواء^(١) أى أن دليل العلية الوحيد هو « العادة » ليس إلا . . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه . وهنا يحث المسلمون العلية بطريقة علمية واضحة ، نراها بعد ذلك عند فياوف حسي كهيم في نفس الصورة .

كيف يحقق المسلمون العلة بين الأصل والفرع ؟ هنا نرى المسلمين يكتشفون طرق المنهج التجريبي لا عند جون استيوارت مل فحسب ، بل عند من تلاه من فلاسفة المنهج التجريبي . بل إن هناك عناصر توصل إليها المسلمون ولم يتوصل إليها المحدثون . وسقتصر هنا على ذكر بعض طرق المسلمين في تحقيق العلة ، أو بمعنى أدق ستقدم صوراً منها ، مؤخرين بحث « موضوع القياس » بحثاً شاملاً إلى فرصة أخرى^(٢) ، أما الصورة الأولى فهي :

١ - أطراد العلة : ينبغي أن تكون العلة مطردة - أى كلما وجدت العلة في صورة من الصور ، وجد الحكم : أى تدور العلة مع الحكم وجوداً ، فكلما ظهرت ظهرت^(٣) . وهذا الشرط هو بعينه طريق التلازم في الوقوع عند مل The Method of Agreement يقول مل « إذا انتفتحت حالتان أو أكثر للظاهرة التي نبحثها في أمر واحد فقط ، كان ذلك الأمر الواحد ، الذي تشترك فيه كل الحالات ، علة أو معلول للظاهرة التي نحن بصدددها »^(٤) .

٢ - أن تكون العلة منعكسة : أى كلما انتفتت العلة ، انتفى الحكم . أى تدور العلة مع الحكم عدماً ، فكلما اختفى اختفت^(٥) . وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف في الوقوع عند مل The Method of Difference ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتفتت انتفى المعلول ، ويعبر عنه مل بقوله « إذا وجدنا حالتين : حالة تقع فيها الظاهرة وحالة لا تقع فيها ، يشتركان في كل شيء ما عدا شيئاً واحداً يظهر في الحالة الأولى ولا يظهر في الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول ، أو جزء ضروري من علة أو معلول الظاهرة »^(٦) .

٣ - الدوران : دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً - وهنا يصل المسلمون إلى أوج المذهب التجريبي ، بوعي وتأمل فلذين في تاريخ هذا المذهب يصرحون هنا بأن الدوران هو

(١) الفزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

(٢) كتب تلميذي محمد سليمان داود بحثاً هاماً عن « مشكلة القياس في العالم الإسلامي » وسيظهر البحث قريباً .

(٣) الشوكاني إرشاد النحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣

(٤) Mill Aystem of Logic P. 253 .

(٥) الطلساني مفتاح الوصول ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٦) القرطبي : نقائس المحصول ج ٢ ص ١٠٣ .

التجربة ، فرى هذا النص الهام « الدورانات عين التجربة . وقد تكثرت التجربة ففقد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك »^(١) وهذا النص الآخر « الدورانات الثالثة على علية المدار كثيرة جداً تفوق الإحصاء ، وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب ، إنما ثبتت بالتجربة ، وهى الدوران بعينه »^(٢) . وقد حظى مسلك « الدوران » من بحاث المسلمين بأعظم الأهمية . وهذا المسلك هو قانون التلازم فى الوقوع والتخلف عند مل The Joint Method of Ag entreem and Difference وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت حضر معلولها ، وإذا غابت غاب . يقول مل « إذا بحثنا حالتين تظهر فى كل منهما ظاهرة معينة ، فوجدنا أنهما تختلفان فى كل شئ . عدا أمر واحد فقط ، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة فوجدنا أنهما لا تختلفان فى شئ . عدا تغيب ذلك الأمر . فلذا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود فى المتأخر الأولين هو علة الظاهرة »^(٣) .

٤ - تفتيح المناط : وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الاعتبار ، ويناط الحكم بالأعم ، أو تكون أوصافاً فى محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ، ويناط الحكم بالباقي . وحاصلة « الاجتهاد فى الحلف والتعيين » أو بمعنى أدق يقرم تفتيح المناط على عمليتين : الأولى هى الحلف والثانية هى التعيين ، أى أن على القائل حلف مالا يصلح للعامة من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ما تبقى .

وتفتيح المناط يشبه الطريقة السلبية فى إثبات الفرض عند المحدثين وهى طريقة الحلف La méthode d'élimination وهذه الطريقة هى أن يكون لدينا عدد من الفروض فنضع قائمة لها . . . ثم نقوم بحذف الفروض التى تناقض التجارب التى نعملها لتحقيق المسألة التى نريد بحلها . ثم نعتبر الفرض الباقى فى القائمة هو الفرض الصحيح .

هذه هى بعض أسس المنهج الإسلامى التجريبي ، أقامه المسلمون منهجاً كاملاً . وقد نشأ وتطور نشأة إسلامية ، يدعو إليه القرآن والسنة . ومن الفقه انتقل إلى العلم ، ومن القانون انتقل إلى التطبيق . وعرف المسلمون فيه كل ما عرفه المحدثون من فكرة القانون الطبيعى وأدام هذا إلى أبحاث تجريبية .

وينبغى أن نوجه الأذهان إلى أهمية القيام ببحث شامل فى مبحث « القياس الأصولى » و « قياس الغائب على الشاهد » الكلاسى ، ودراسة مسالك العلة وقوادحها ، دراسة مفصلة .

(١) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(٢) شرح الجلال للمحل على جمع المجلد ص ٩٥ .

(٣) Mill : A system p. 256

ثم دراسة كتب الطب والعلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية والنباتية الإسلامية : فهناك وثائق مختلفة تثبت أن المسلمين استخدموا طرق التحقيق التجريبية في كافة أبحاثهم .

فلذا انتقلنا إلى المنهج الثالث ، وهو المنهج الاستردادي ... فإننا نرى المسلمين أيضاً قد أقاموه على أسس علمية دقيقة فيما يعرف « بعلم مصطلح الحديث » وطرق تحقيق الأحاديث دراية ورواية هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه Flung, Langlois, Seignobos وغيرهم . كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخي ، عند كثيرين من علماء الطبقات ، ستوضح هذا أيضاً توضيحاً أكيداً . وما زالت دراسة هذا العلم ، على طريق علمي صحيح ، دراسة بكرة في العالم الإسلامي .

فلذا انتقلنا إلى المنهج الرابع ، وهو المنهج الجدلي - وجدنا أصوله أيضاً في كتاب آداب البحث والمناظرة والجدل . وهو منهج كامل يشبه المنهج الحديث ، منهج احتوته الكتب التي طال عليها الزمن ، وهي منسية معطوبة .

. . .

هل وصل المنهج التجريبي الإسلامي إلى أوروبا ، وإنجلترا بالذات ؟ كانت إسبانيا المعبر الأكبر لهذا المنهج إلى فرنسا . قد تكونت في طليطلة أول مدرسة لترجمة الفلسفة العربية والعلم العربي . وكانت الجسر الكبير لنقل هذا التراث . وما لا شك فيه أن علم العرب جميعاً قد وصل إلى جامعات فرنسا ، وجامعة باريس على الخصوص كما كانت صقلية أيضاً معبراً آخر . وأقبل عدد كبير من الإنجليز إلى إسبانيا وتعلموا العربية وشاركوا في حركة نقل التراث ، وبخاصة العلمي . ثم تنبه روجر بيكون إلى أهمية العلم العربي وكان من رواده الأول فنقل الكثير إلى إنجلترا وأوكسفورد بالذات . وسواء أكان بيكون قد عرف العربية أم لم يعرفها ، فإنه عرف المنهج الإسلامي التجريبي ، وكان ينادي بأن معرفة العرب وعلمهم هي الطريق الوحيد لمعرفة الحق لمعاصريه . ومن الثابت أيضاً أن روجر بيكون نقل إلى إنجلترا أيضاً عدداً كبيراً من الكتب العربية المترجمة إلى اللاتينية .

وقد ألم روجر بيكون فرنسيس بيكون - أول تجريبي حقيقي في العصور الحديثة . ثم وجد المنهج الإسلامي كاملاً في كتابات جون استيوت مل . ولا شك أن منهجه هو منهج العرب . ولا شك أن الرجل شعر « بما فعل » . . . أنه أخذ علم المسلمين ، ونسبه إلى نفسه . ومن الغريب أن نجد هذا العالم التجريبي يسف إلى حد تضمين بعض أمثله المنطقية تشهيراً بالرسول العربي في كتابه A System of Logic أنه يشعر إنه أخذ . من كتب أتباع هذا النبي ، والمنهج

الذى يؤدى - هو وحده - إلى إقامة حضارة إنسانية وعلم حقيقى . شعر أنه كان ناقلاً أو منظماً
 فى لغته المذهب السابق عليه ، فراغ قلمه - يقطر حثداً - إلى وضع هذه الأمثال ، تعبيراً عن
 مرارة نفسية .

وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقين أو لم يعترف . فنحن بناته الأولين
 وأسائلة الإنسانية فى حضارتها الحديثة .

الفصل الثالث

الإبداع الإسلامى الفلسفى

هل نعمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامى الفلسفى ؟ أو بمعنى أدق ، هل هناك منهج نتيبن به الجانب الإسلامى الخالص فى دائرة المعارف والعلوم الإسلامىة التى وصلتنا ، وإلى تكون ميراث الأمة الإسلامىة ؟ وما هو الطابع الأساسى المميز لهذه الأمة ، أو للحضارة الإسلامىة الحقيقية ، أى الطابع الذى يعبر عن جوهرها الحقيقى ؟ إن هذا المنهج الذى ينبغى أن نصل إليه سيحدد لنا معالم الطريق ، ويقودنا إلى معرفة الأصالة الإسلامىة الفلسفية .

إن الاختلاف فى نظرات الباحثين فى الفلسفة الإسلامىة قديماً وحديثاً من الكثرة والامتاع بمكان كبير . فقد جحد بعض الكتاب المحدثين المسلمين ، وغالبية الباحثين الأوربيين ، الفكر الإسلامى كل طرفة وإبداع . وأعلنوا أن الفلسفة الإسلامىة هى فلسفة الفلاسفة : الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد . . . تلك الطائفة التى عرفت باسم « فلاسفة الإسلام » . وحاولوا بمنهج مقارن أن يبينوا التماثل بين ما يسمى « فلسفة إسلامىة » والفلسفة اليونانىة أو الهيلينىة القديمة . وحاولوا أن يردوا الأولى إلى الثانية مع تفصيلات جزئية ، إن فى منهج العرض أو منهج التنظيم أوالتنسيق ، وحاول البعض الآخر أن يبين أصالة المسلمين فى بعض نواحي فلسفتهم ، وأن يظهر ما فيها من عناصر ذاتية أنتجها فلاسفة الإسلام هؤلاء ، خلال تناوهم لفلسفة اليونان .

وقد قصر هؤلاء الباحثون جميعاً الفكر الفلسفى الإسلامى فى دائرة واحدة لم يتخطوها ، وهى : الفلسفة الإسلامىة على طريقة اليونان . ويحدد هذا المنهج تاريخ الفلسفة الإسلامىة بانتقال العلم اليونانى ، فلسفياً كان أو غير فلسفى ، إلى العالم الإسلامى خلال حركة الترجمة المشهورة فى العصر العباسى .

وفى أوائل الأربعينات من هذا القرن ، قام أول أستاذ للفلسفة الإسلامىة بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وهو المرحوم العلامة الكبير الأستاذ مصطفى عبد الرزاق ، بمحاضرة رؤية جديدة ، يناول بواسطتها أن يكشف القناع عن إبداع العقلية الإسلامىة فى الفلسفة . . وأما هذه الرؤية ، فهى محاولة عميقة تختلف عن كل المحاولات السابقة فى أنها تنتمس منشأ التفكير الإسلامى الفلسفى فى كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانىة ، وقبل أن يتدارسوها دراسة وافية ، فلما أقبلت هذه الفلسفة اليونانىة ، أو ما كانوا يدعونها بالفتنة اليونانىة ، بدأ المسلمون يوقنون

بين ما لديهم من تفكير وحضارة دينية وبين هذه الفلسفة اللخيلة الطارئة^(١) .

وتقرر هذه الرؤية : أنه كان لدى المسلمين تفكير خالص صمدوا فيه عن ذاتهم . وتفكير تنسيق كان لهم فيه أيضاً حظ من الابتكار . ويعتينا كل الناحية من هذه الرؤية أنها وجهت أنظار الباحثين إلى ناحية جديدة في الفكر الإسلامي ، اعتبرها بعض الباحثين ، فيما بعد ، الناحية المعبرة عن الحضارة الإسلامية كلها ، والتي يمكن أن يستمد منها الطابع الأساسي المميز للحضارة الإسلامية^(٢) . . . هذا الطابع الذي تنكب الوصول إليه كثير من الباحثين في تلك الحضارة . أما هذه الناحية من نواحي الفكر الإسلامي فهي : علم الكلام وعلم أصول الفقه . غير أن هذه الرؤية اعتبرت - كما قلنا - فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شرح فلسفة اليونان ، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع ، وفي هذا عجاولة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا - الأصالة الإسلامية الفلسفية .

وينبغي ، لكي نتبين الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية ، أن نعرض لثغرات الثقافات الفلسفية التي تكون دائرة معارفهم . وقد حصرت هذه الثقافات فيما يأتي :

١ - الفلسفة الإسلامية : وهي فلسفة أرسططاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحياناً وبالأفلاطونية أحياناً أخرى ، وقد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيقي ، حاولوا في ضوءه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين الإسلام ، واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة . وقد بدت المحاولة مشوهة وناقصة . . وتسمى هذه المحاولة « بالفلسفة الإسلامية » ويسمى أصحابها « بفلاسفة الإسلام » .

٢ - التصوف الإسلامي : وينقسم إلى قسمين : القسم الفلسفي - وهو يشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليوناني ، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة والمجموعة الهرمسية ، ثم بالتفكير الشرقي الغنوصي من هندی وفارسي ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلام . والقسم السني ويستند على القرآن والسنة ، ويحاول أن يجد فيهما الأصول الحقيقية للتصوف . وقد بنى هذا القسم السني من التصوف علم الأخلاق في الإسلام ، ويسمى أصحاب تلك المحاولة « بصوفية الإسلام » .

(١) مصطفى عبد الرزاق : تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية . (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) .

(٢) عل ساه النشر : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام (دار الفكر العربي سنة ١٩٤٧) ص ٢٣٧ وما بعدها .

٣- علم التوحيد ، أو علم الكلام ، أو علم أصول الدين : وهو علم الحاجب عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . ويسمى أصحابه بالمكلمين أو متكلمي الإسلام .

٤- علم أصول الفقه : وهو إدراك القواعد التي تتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية . أو هو نفس القواعد الموصلة ببلاتها إلى استنباط الأحكام . ويعنى أدق هو منهج الفقه أو منطقته ، مقابلاً في ذلك لمنهج الفيلسوف ومنطقه ، ويسمى أصحابه بالأصوليين ، أو علماء أصول الفقه .

٥- علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ : وقد تناول المسلمون هذا العلم سواء أكان علم اجتماع أو علم سياسة أو فلسفة سياسة أو فلسفة تاريخ ، بدأه بليون شك فلاسفة المنهج التاريخي في العالم الإسلامي كالمعري واليعقوبي ثم نضج عند الطبري والغزالي وانتهى إلى ابن خلدون والملاوي ثم الغزالي ثم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية وابن خلدون وابن الأثير ، خاص كل هؤلاء في علم الاجتماع من ناحية ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة التاريخ بحيث نجد دراسات متكاملة في هذا الموضوع .

٦- فلسفة النحو : وهو علم تأثر بمنهج المسلمين الأصوليين ولكنه وضع في أصول النحو نظرية فلسفية . إن مباحث اللغة بوجه عام ازدهرت في العالم الإسلامي ازدهاراً كبيراً وكانت بلا شك تستند على تفكير فلسفي تابع من بنية اللغة .

١- الإسلام والفلسفة الإسلامية المشائية :

انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي ، وتابعها بلا شك بعض الإسلاميين فظهر الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، وكان عملهم أقرب إلى الشرح والتعليق . وقد أدرك علماء الكلام - ويمثلهم المعتزلة في أول الأمر - مدى الموهبة الحقيقية بين عناصر هذه الفلسفة وبين عقائد الإسلام فصرحوا ما بدأ النزاع بينهم وبين هؤلاء الفلاسفة ، ثم انجبه إلى الفلسفة اليونانية نفسها . وعلى النزاع بين الاثنين أملاً طويلاً لم تحمد جدوه . وحين تكون المذهب الأشعري مثلاً للإسلام ، قام رجال الأشاعرة العظام - كالإمام الحارثي وغيرهما - متابعين شيخ المدرسة الأولى بمجادل الفلاسفة . وبلغ النقاش ذروته حين أعلن النزاع تفكير «فلاسفة الإسلام» أنفسهم باسم الإسلام .

ويبدو أنه كان لا بد من اختلاف الطبعين : فالإسلام قد انتهى إلى وضع الليتافيرقا وضماً نهائياً ، ولم يترك الفضل مجالاً للاجتهاد في أكثر نواحيها ، وحشد معلميها تحديداً كاملاً ،

ففي أشد الأبي من تجاوز تلك المعالم، لأنها « لا معرقات » وتسلسل إلى ما لا نهاية وتحاول اكتناه ما لا يمكنه ، فكان لا بد من الرجوع إلى النص المكتوب . بينما الفلسفة اليونانية بحث مطلق في الوجود من حيث وجوده ، وتحاول التفسير حيناً استطاعت . وقد كان الطابع الأساسي المميز للحضارة اليونانية كلها هو النظرة الفلسفية المجردة الشاملة لمسائل الوجود . أو تلك الرغبة النادرة في النظر في المشكلات الميتافيزيقية أو الأنتولوجية . فإذا فعل تابعهم من المفكرين الإسلاميين ؟

ظهر الفكندي والقرافي وابن سينا وأبو البركات البغدادي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم واتصل كل واحد من هؤلاء بتلك الفلسفة — على الصورة التي وصلتته ، وكتبوا كتباً فلسفية . ولكن ما وصل إلينا منهم لم يكن شيئاً جديداً .. كان فقط صورة مخططة ومختلة من المشاهدة أو الأكلاطونية أو الأنتلوطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلامي ..

وقد قامت محاولات متعددة من مستشرقين وباحثين عرب لإثبات أن هناك بعض الجذوة والطرائف عند هؤلاء الفلاسفة عن يدعون بفلاسفة الإسلام ، ولإظهار مميزات خاصة للمذاهب : مميزات تجعل هؤلاء الفلاسفة طلاباً خاصاً يعود بملحهم عن الفلسفة الهيلينية . ويبدو أن تلك الأبحاث تؤيد تماماً التقاطع الشديد بين ما يسمى فلسفة إسلامية وفلسفة هيلينية ، مع وجود بعض اختلافات جزئية لا تغير من جوهر هذه الفلسفة الهيلينية ففلاسفة الإسلام على طريقة اليونان ، إنما هم « امتداد » لفلسفة هؤلاء الآخرين ، و « مراكز إسلامية » لفلسفة اليونانية القديمة في علم جديد . ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم ، بل اعتبرها خطيرة عليه لا تمثله ولا تمت إليه .

وقد تنبه بعض المستشرقين إلى عدم تمكن فلاسفة الإسلام هؤلاء من الإبداع الفلسفي ، وظنوا أول الأمر أن فلسفتهم هذه هي كل الفلسفة الإسلامية وحاول كل منهم أن يحل المسألة تحليلياً خاصاً . ومن أهم من تصدى لبحث تلك المسألة المفكر الفرنسي أرنست ريتان ، وقد حاول ريتان أن يحل قصور هؤلاء الفلاسفة عن الإبداع الفلسفي في ضوء تحليل ممتاز للعقليات السامية كلها ، إسلامية كانت أو يهودية . ولخص رأيه : أنه يرد كل قصور في هذه العقليات إلى اعتماد فطري طبيعي لإنتاج أمر واحد في دائرة واحدة ، وهذا الشيء المنتج هو التوحيد . ويرى ريتان أنه إذا ما نظرنا نظرة تاريخية لوجدنا أن العقليات السامية لم تستطع أن تتجعد غير هذه لفكرة وحدها . وأن هذه الفكرة لم تنشأ لدى هذه العقليات تبعاً لتفكير طويل واستتلال منظم وانتقال عقلي من حالة إلى حالة أخرى ، وإنما انبجحت فيها نتيجة لعمول واستعدادات في صميم الجنس نفسه . وهذه الاستعدادات الجنسية هي في نهاية الأمر غريزة خاصة في الجنس هي « غريزة التوحيد » .. وقد دعت هذه الغريزة إلى أن يؤسس ديناً يتصور في قمته سيلاً واحداً ينسب إليه أعظم القدرات ، أو يحيله خالقاً للسماء والأرض . وقد تجلّت هذه الغريزة في باطن هذا الجنس

تجلباً فطرياً ، أى انقلحت في أعماقه على صورة إلهام فكري صاحق طاع . ويشبه هذا التجلب أو هذا الإلهام بالإلهام الذي أوجد الكلام في الإنسانية كلها . والذين واللغة متشابهان في أن كليهما ليسا وضعيين ، بل نشأ لدى الإنسان نشأة غريزية باطنية . غير أن هذه الغريزة الباطنية ليست الطابع الأساسي للعقلية العامة ، بل هي تعود إلى عيزر أعظم يبدو على أوضح شكل في هذا العقل ، وتستطيع بواسطته أن تفسر تماماً قصور العقلية السامية - وبالتالي العقلية الإسلامية - عن الإبداع الفلسفي . أما هذا الطابع فهو : عدم التعقيد والتشابك الفكري - والإحساس المطلق العام بالوحدة ، أو بمعنى أدق - هما البساطة والوحدة .

ويعبر رينان عن هذه الفكرة تعبيراً كاملاً ، وبقوة حين يقول : « إن هذا الجنس السامي يظهر في كل مقام من مقوماته غير كامل - وذلك لبساطته .. وفي فقرة أخرى يقول : « إن أهم عمل الساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية البشرية ، وتخلصوا من التعدد والتنوع والتعقيد الذي كان يهيم فيه تفكير الآريين الديني ^(١) ، خطأ رينان الأكبر : أنه اعتبر أن فلسفة هؤلاء هي الفلسفة الإسلامية الحققة ، وسرى فيها بعد : أنه سئبته إلى أن إبداع المسلمين الفلسفي إنما هو في نطاق آخر . ثم إن خطأ الآخر : أنه اعتبر الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان هي نتاج جنس سامي . ومن المعروف أن معظم هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين المشائين إنما هم من أصل آري .

أق بعد رينان عالم أبحاثي آخر هو لاپيه Lapie وقد حاول في كتابه « الحضارات التونسية » Les Civilisations Tunisiennes أن يضع تعبيرات عامة تمثل الروح الإسلامية . وتمثل عدم إنتاجها في الفلسفة . وأن يقارن بينها وبين الطابع اليهودي فقال : « إن طابع النفس العربية أنها تتجه نحو الماضي ، واليهودية أنها تتجه إلى المستقبل » وفي عبارة أخرى يقول « إن الروح العربية المتجهة نحو الماضي هي التي تكفي لتعريفنا جميع السمات الأخرى للنفس العربية . أما اليهود فلا يعرفون بالماضي ، وينسون الحاضر لانشغالهم بالمستقبل ، والمستقبل هو مركز الدائرة الذي تتجه إليه جميع ميول الإسرائيل . أما العربي فلا يشغل إلا بالماضي ، ولم يعد يابى بأى تفسير عقلي أو فلسفي مما يحيط به . وأن ما يشغله هو البكاء على الآثار والسنن . ويبدو أن هذه الفكرة خاطئة في ذاتها . حقاً إن الجنس العربي يعيش في كثير من حياته الفكرية على تراث الماضي ؛ ولكن اليهودي ليس أقل منه تمسكاً بهذا التراث ، بل إنه يحمي على هذا الماضي حياة كاملة . وقد استوعب هذا الجنس كل شيء ، ولكن لم يستوعبه هو تسيء ، غير أنه انحطف عن الجنس العربي بأن يقوم هذا الجنس الأخير هو النظرة إلى الماضي ، وعدم الاكتراف بالحاضر أو المستقبل .

وحاول المستشرق الفرنسي جوثيه Gauthier ، أن يفسر عدم إبداع الإسلاميين الفلسفي ، فذهب إلى أن الجنس العربي إنما احتفظ بنقاؤه وب عقليته الأصيلة بحماية من وطنه . أما الجنس اليهودي فقد انحط على نفسه ، لأن الدين هو الذي تطلب منه هذا . وبذهب جوثيه إلى أن الدين اليهودي ، وهو وحده من بين الأديان الثلاثة الكبيرة ، الدين المخلوق . وهذا هو أهم اختلاف بين الشيعين الساميين الكبيرين^(١).

فاليهود عند جوثيه إذن لم يبدعوا فلسفة لسبب ديني : إن الدين قد أغلق منافذ فكرهم . فإذا حاول أن يفسر بعد ذلك قصور العقل العربي عن الإبداع الفلسفي ، أتى بفكرة جديدة ، وتلك الفكرة هي أن عقلية الشعب العربي إنما تود إلى ظروف البيئة المثقلة المثيرة . تلك البيئة التي تنتقل من المدو إلى العاصفة . من كتيب مرتفع في جهة من الجهات إلى أرض سهلة منبسطة ، وتنتقل من الحرارة القاسية نهاراً إلى البرودة القاسية ليلاً . كل هذا جعل من العقلية العربية عقلية صحرائية ، تنتقل من الضد إلى الضد ومن التقيض إلى التقيض ، من الرحمة إلى القسوة ، من السخاء إلى البخل إلخ . ليس هناك وسائط يقف عندها هذا العقل ، وليست انتقالات للعاطفة . وذلك هو الطابع الأساسي للحضارة العربية السامية : الانتقال من طرف إلى طرف وتقابل الأضداد في نظر العربي . ولم يحاول العربي على الإطلاق أن يبحث المسائل بتلك النظرة الموقفة المتأخرة فيضهما في وحدة متناسقة . لم يجمع ، ولم يقارن ، ولم يركب ، بل الضد عنده مقابل الضد ، بينما استطاعت العقلية الآرية أن تجمع ، وأن تقارن ، وأن تركب . وأن تصل بين الأضداد ، وأن تضع هذا كله في وحدة متناسقة . فالفكر السامي فكر مفرق ، والفكر الآري فكر منسق .

وحاول جوثيه أن يثبت فكرته بشواهد استمدحها من نظرة الفلسفة الإسلامية المشائية إلى بعض المشاكل . فالصلة بين الله والعالم عند الفلاسفة اليونانيين صلة متصلة ، ثم أتى الإسلاميون بعد ذلك فأدخلوا الفكرة اليونانية ووضعوها بين العالم والله ، أو بين الخالق والخلق ، وسائط متعددة ، فظهرت مشكلة العقل المثيرة ، أما المسلمون فلم يفهموا إطلاقاً فكرة عدم الخلاء هذه ، بل تصوروا خلافاً مطلقاً أجوف فارغاً بين العوالم المختلفة . وهاجم الفقهاء - وهم المثلثون للفكر الإسلامي الأصيل - فكرة العقول ، ونزى هذا بوضوح لدى مفكر ممتاز هو تقي الدين بن تيمية وغيره من المفكرين .

يخطئ جوثيه نفس الخطأ الذي وقع فيه رينان ، فيعتبر فلاسفة الإسلام ممثلين للجنس

(١) Gauthier. Introduction à l'étude de la philosophie musulmane P. 1-17.

وانظر أيضاً الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد يوسف موسى .

العربي فقط ، ونحن نعلم أن الفارابي وابن سينا أكبر هؤلاء الفلاسفة ، آريان . ثم إن جوتيه يقصر الفلسفة الإسلامية على هذا النوع من الفلسفة وهو خطأ .

وإذا استقرينا حوادث التاريخ تبين لنا بوضوح أن تلك الانتقادات المختلفة التي وجهها هؤلاء المستشرقون إلى المسلمين ، أو إلى الفكر الإسلامي عامة ، لا تقوم على أساس علمي : إننا نتفق مع أرنست ريتان في أن المفكرين الإسلاميين لا « المسلمين » قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً يكاد يكون تاماً ولم يبدعوا فيها إبداعاً جوهرياً . ولكننا لا نقبل إطلاقاً القول بأن عدم إبداعهم هذا إنما يعود إلى قصور مادي أو فسيولوجي في الجنس العربي أو في الجنس السامي نفسه . لقد استطاع هذا الجنس في عيالات أخرى أن يبدع وأن يقيم مذاهب فلسفية . وسرى ريتان نفسه يترف بهقيرة المسلمين وأصالتهم في علم الكلام فيقول « إن ذاتية العرب ومعتريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تنتمس لدى الطوائف الإسلامية الدينية » وسرى أن هذه الطوائف الدينية — مستندة إلى القرآن والسنة — وضعت أفكاراً ميتافيزيقية مقابلة لميتافيزيقا اليونان . بل سرى أن من هاجم فلسفة اليونان منهم ينشئ مذاهب فلسفية في كل ما خاض فيه اليونان ... فالفقه والجوهر والوجود والعلّة والمحلل والحركة ، والحلاء والملاء ... إلخ لها مفهوماتها الإسلامية . وينبغي أن نفرق دائماً بين « إسلاميين » يحملون أسماء إسلامية وقد قبلوا التراث اليوناني في كلياته وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام ، وبين « مسلمين » صدروا في فلسفتهم من القرآن والسنة وهربوا تهرباً داخلياً عن بنية المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه ، وتمثلوه أو تمظهرهم ، لم يبدعوا شيئاً ، كانوا شراحاً للفكر اليوناني ، أشبه ما يكون بالشراح الإسكندرانيين المتأخرين . أما الآخرون فكانوا فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، والمبشرين عن بنياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية .

كذلك أخطأ جوتيه حين حاول أن يثبت أن الفكر الإسلامي تنقصه موهبة التنسيق والتجميع في البحث الفلسفي وغير الفلسفي . إن ميزة الفلسفة الإسلامية المشابهة نفسها أنها فلسفة موقفة منسقة . ثم إننا لا ننسى أيضاً أن المسلمين نسقوا وركبوا المذاهب في علم التوحيد ، وفي علم أصول الفقه ، وفي غيرها من العلوم العقلية . وقد رأينا في الفصل السابق حركة تركيب المنهج التجريبي ، حركة عقلية لم يظفر بها اليونان من قبل ولا غير اليونان من الأهم .

٢ - الإسلام والتصوف :

كان الإسلام عدواً كبيراً للفلسفة كما سبق أن ذكرنا . إذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثاً ميتافيزيقياً أو وجودياً ولم تكن طبيعة الإسلام لتحتمل هذه الدراسات . وقد حدد القرآن وحددت السنة ميتافيزيقا المسلمين ، فما هو موقف الإسلام من التصوف — وهو شبيه بالفلسفة في نواح متعددة ؟ فالتصوف أيضاً بحث ميتافيزيقي من ناحية ويقوم من ناحية أخرى على فكرة الزهد . لقد نشأ

التصوف أول الأمر في أحضان الكتاب والسنة في صورة الزهد ، واستمرى أنظار بعض الخاصة من المسلمين « المعاني الرقيقة في القرآن ذات الطابع الخلقى العميق ، ورأوا فيها « حقائق خفية » أعنى مما يرى الناس . وصادت نزعات التعلق في صدور الخالص من هؤلاء الناس حين اندلج المسلمون وتزاحموا في سمر الحياة ، فلبجأوا إلى هذه المعاني ، يعمقون فيها ، ويعيدون فيها الملجأ ، وبهذا نرى القرآن - الذى وضع الميتافيزيقا كما وضع الشريعة - يصحح كتاب « تأمل غنى » فى رأى الكثير من مفكرى الإسلام . وكما حاول فلاسفة الإسلام أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية في عقول المسلمين ، نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون في التصوف إلى بحث ميتافيزيقى تأثر بكل ما حوله من فلسفات ... أخذوا من الفيدا الهندى وأخذوا من الإشرائية الفارسية ، واستمدوا من الفيض الأفلوطنى ، وتأثروا بأناطلون وأرسطو ، ثم وجدوا مصدراً هاماً في المجموعات الهرمسية ، وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة الحلول ، وعقيدة وحدة الوجود .

أما عقيدة الحلول ، فلا يوافق الإسلام على حلول الخالق في المخلوق أو استغراق المخلوق في الخالق ، والإسلام يميز طبيعة كل منهما ، ولذا أنكر حل المسيحية فكرة الحلول ، وما تؤدبه من نقله وحركة وتحيز تستحيل عند المسلمين على الله ، ثم أنكر بعد - على الصوفية الحلولية - تلك الفكرة بعبئها .

ولا يتفق الإسلام مع عقيدة الوحدة لأن فيها انفصالاً من عقيدته الأصلية « لا إله إلا الله » إلى عقيدة التصوف الفلسفى « لا موجود في الحقيقة إلا الله » وسباق كل عقيدة منهما يتشبه بنا إلى نتائج مخالفة أشد المخالفة لتنتائج الأخرى ، وقد أنتج كل هذا نزاعاً بين الصوفية والفلاسفة والفقهاء من ناحية ، وبين الأولين والمتكلمين من ناحية أخرى وقد حدث هذا منذ القرون الأولى الإسلامية .

ولكن التصوف السنى سار في طريقه . ينكر على التصوف الفلسفى أكثر عقائده وأبعده من مذاهب ناشئة . وبدأ يحدد معالمه ويسيطر على الجانب الخلقى في العالم الإسلامى . بدأ من القرآن والسنة وانتهى إليهما، ومثل التصوف السنى - المجتمع الإسلامى من وجهة نظر خاصة . كان هذا التصوف ثورة اجتماعية على الترف العقل من ناحية - متمثلاً من وجهة نظر الصوفية في الفلاسفة والكلام ، والترف الاجتماعى والاقتصادى متمثلاً في الطبقة العليا من أغنياء الدولة وكبار التجار . وانتقل إلينا تراث خالد يحوى مذاهب متناسقة كاملة التماسق ، ويعيدنا عن أدق الحركات الثقلية ، ويضع الملعب الذوق في الإسلام ، ويكتشف فكرة الضمير ، ويحي فكرة لم تصل إليها أوروبا إلا حديثاً على يد بنظر الأخلاقى الإنجليزى ، كما أن التصوف السنى إنما كان ثورة للضعفاء والفقراء على مجتمع سادته التحلل الاجتماعى والاقتصادى .

٣ - الإسلام وعلم الكلام :

علم الكلام أو علم التوحيد أو علم أصول الدين ، كما سبق تعريفه ، علم يتضمن الحاجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . وهذا العلم - فيما اعتقد هو النتاج الخالص للمسلمين وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامى ، وقد كان البعض منه نزوات حيوية ، والبعض منه ثورات حيوية . ثم تكون البيان نهائياً . وصدر المسلمون فيه عن ذاتهم . وما لا شك فيه أن المتكلمين ، وقد كانوا فى وسط فلسفى وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة فى البلاد التى فتحوها ، قد أدخلوا منها بعض الأفكار الجزئية ولكن علم الكلام بقى فى جوهره العام ، حتى القرن الخامس ، إسلامياً بحتاً . وبعد هذا شابهته عناصر يونانية وزج بالعلوم الفلسفية . ولكن فقهاء المسلمين لم يوافقوا على هذا المزج وقاموا بمقاومة عنيفة ، واعتبروا من قام بهذا العمل من المتكلمين مبتدعة . وما لا شك فيه أيضاً أن متكلمى الإسلام تكلموا فى الميتافيزيقا أو المسائل الميتافيزيقية ، وفى هذا تنكب عن الفكرة العامة التى ينادى بها الإسلام . ولكن دعاتهم إلى هذا حاجات ملحة وأخطار كانت تهدد مجتمعهم ، أهمها أن يردوا الهجوم الذى قام به على الإسلام آباء المسيحية إبان ذلك الوقت . وقد بدأ آباء الكنيسة منذ دخل المسلمون بلاد المسيحيين يهاجمون الإسلام هجوماً عنيفاً ، ويتكلمون عن « طبيعة المسيح » وعن « الكلمة » ، ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة فى كتابات المسلمين أنفسهم .

وسنرى فى نطاق علم الكلام : المذاهب الفلسفية الكبرى ، وعمل المسلمين الباهر فى تفسير الكون ، واكتشاف القوانين الوجودية ، وتوصلهم إلى مفهوم الوجود والحركة وللملة يخالف اليونان ، ويسبقون به مفكرى أوروبا المحدثين وفلاسفتها .

٤ - الإسلام وعلم أصول الفقه :

اعتبر علم أصول الفقه منهج الفقيه أو منطق مقابلاً لمنهج الفيلسوف ومنطقه . وقد كان علم الأصول علماً معنئ به منذ أن وضع بعض قواعد الصحابة ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، كما قلنا فى القسم الثانى من المقدمة ، ثم أضاف إليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة ، ثم وضعه الشافعى وتلاميذه فى صورة كاملة ، ثم تناوله المعتزلة والأشاعرة بعد ذلك بالتعديل حتى أقاموه علماً كاملاً فى صورة بارعة . وفى هذا المجال أنتجوا تفكيراً منطقياً جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبي الذى عرخته أوروبا بعد ذلك وسارت فى ضوئه إلى حضارتها الحديثة .

كان هذا العلم منهجاً للأصوليين عامة ، أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين . واختلط العلماء - الفقه والكلام - في العصور المتأخرة اختلاطاً كبيراً بحيث كان الأصوليون أو علماء أصول الفقه يبدون كتبهم بمقدمات كلامية ، وعلماء أصول الدين أو المتكلمون يبدون كتبهم يبحث في مدارك العقول هو في الحقيقة أجزاء من المنهج الأصولي المنطقي . وانتهى علم أصول الفقه إلى مذهب فلسفي متكامل - نظرية في المعرفة ، ونظرية في المنهج ، وتطبيق لهذا المنهج ، ثم بحث ميتافيزيقي وفيزيقي وأخلاقي .

٥ - الإسلام وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ :

لقد وضع الإسلام سواء في القرآن أو في الحديث نظرية عامة في السياسة أو في الإمامة أو في الخلافة . وما لبث المسلمون أن اختلفوا في التفسير . ونتج عن هذا الاختلاف حروب دامية بينهم وتكونت الفرق السياسية ، واستخدمت كل فرقة أسلحة مختلفة في تصوير مذاهبها ، وكتب التاريخ ، كتبه بلا شك لفلسفة تاريخ ، كل من وجهة نظره ، ونتج عن هذا أيضاً خلوص في تفسير الظواهر الاجتماعية فشأ علم الاجتماع . وأنا أعلم أن أبحاثاً كثيرة صدرت عن كل هذه الموضوعات في العالم الحديث ، قلها مستشرقون ، كما خاض فيها باحثون مسلمون والمشكلة في هذه الثقافات المتعددة من الفكر الإسلامي أنها تتطلب معرفة دقيقة بالبنى الفقهية والكلامية والسياسية والتاريخية . لا يمكننا أبداً أن نفسر للمواردى ونظريته في السياسة بدون أن نعرف الفقه وتطوره . الفقه سجل لجنائى حياة المسلمين ، وهو فقه متطور حركى يصور الظواهر الاجتماعية التي أحاطت وعاش فيها المسلمون ، ولا بد من معرفة التاريخ فهو مادة للباحث في الظواهر الدائنية وغير الدائنية ، تصور أعماق ما اعتلج في فكر المسلمين ، كما يصور حياتهم الخارجية ، ويحتاج الباحث أيضاً إلى معرفة باللغة حتى يتمكن من النفاذ إلى أعماق المفاهيم السياسية والاجتماعية والتاريخية . ومثال آخر هو مثال المقدمة الخلدونية لا يمكن فهمها أو الفحص في أعماقها بدون معرفة مصداقها ولواحقها . من أين استمد ابن خلدون مادته ، إن من الواضح أنه أخذ هذه المادة من تاريخ المسلمين وغيره من الأمم . كما استند بعنق على البناء الفقهي والكلامي للفكر الإسلامي .

وكان الفكر السياسي عن المسلمين يقابل رد فعل لفلسفة سياسة يونانية وقارسية نقلها إلى العالم الإسلامي عبدالله بن المقفع ثم عدد من مفكرى الموالى من بعده ، كما نقلها الفارابى والفلاسفة من بعده . كان هناك إذن تياران في علم السياسة تيار مسلم بحث ، وتيار إسلامي منسق موقف .

٦ - الإسلام وفلسفة النحو :

إن ظهور النحو في العالم الإسلامي كان ظاهرة من أهم الظواهرات كان لا بد أن تبحث من وجهة نظر فكرية عقلية . لقد كانت اللغة من حيث هي لغة المعبر الأكبر عن الدولة الإسلامية

الجديدة حين هدأت الفئوج وتكلفتها أجناس المسلمين المختلفة أو بمعنى أدق أكد الإسلام دولية هذه اللغة . وكان في هذه اللغة ثراث المسلمين جميعاً ، وتكون النحو شيئاً فشيئاً مستنداً على دواع لغوية أول الأمر ، ثم ما ثبت أن انتصح في صورته الكاملة على يد ابن الأنباري في القرن الخامس الهجري ، ولا شك أنه تأثر بأصول الفقه ، وفي أعماق اللغة ، وفي جوانب النحو فلسفة إسلامية خالصة : فكرة الزمان . الماضي والحاضر والمستقبل ، فكرة العلية . فكرة القياس العقلي النحوي . وفي إيجاز كل مقولات العقل الإسلامي إنما ينبغي أن تستمد في أعماق النحو واللغة ، بل انعكس الأمر حتى لدى الصوفية ، فقد كتبوا في أجرومية التصوف أو بمعنى آخر حاولوا تطبيق منهج الإشارة والدلالة على أجزاء النحو المختلفة .

آراء عامة عن الفلسفة الإسلامية :

أولاً : إن بعض مؤرخي الفلسفة بمن بحثوا هذا الموضوع تكلموا عن فلسفة عربية ، ومن لا تكلم عن هذا إطلاقاً ، وإنما تكلم عن فلسفة إسلامية ، وإلا أخرجنا عن نطاق بحثنا أغلب المفكرين المسلمين ، فقد كان أغلب هؤلاء المفكرين من الموالى ، حقاً نشأ كثيرين من العرب نشأة علمية وقاموا بدور هام في تاريخ الفكر الإسلامي ، ولكن قام علماء فارس ، من الذين اعتنقوا الإسلام عن حق وبقين ، بدور بارز هام في إقامة هذا الفكر وتديمه .

ثانياً : إذا ما تكلمنا عن هذه الأمة الإسلامية واجهنا الإسلام ، وهو القوم الأعظم لهذه الأمة ، صبغها بصبغته ، ولونها في كل مظاهر الحياة بلونه ، ودعاها إلى الكتابة بلغته ، واشترك في هذه الصبغة جميع الأجناس التي اعتنقته . ونحن لا ننكر إطلاقاً أن من بين من دخلوا فيه من حاولوا أن يصوره بصورة أديانهم السابقة . وهذه الحركات الناشئة ستأخذ صوراً معينة سنكشف عنها في بحثنا الشيعة الغالية . فستظهر الشيعة الغالية ، وسيظهر التصوف الفلسفي وما فيه من عقائد تخالف جوهر الإسلام . ولكن إنما نحن نبحث عن فلسفة إسلامية وروح إسلامية خالصة .

ثالثاً : إن الإسلام حال دين الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين رئيسيين هما :

١ - قصور العقل الإنساني عن التوصل إلى « الشيء في ذاته » ، إلى الكنه ، إلى « الماهية » . وهذا ما عبر عنه علماء السلف في جملة مواضع مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا إثباتاً تاماً ، وتدل دلالة واضحة على ما كان يعطج في نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل نحو البحث في « ما بعد الطبيعة » أو في البحث في تلك المسائل التوقيفية التي لم يشأ الوحي أن يكشف عنها للنبي نفسه ، لقد حدد القرآن مسائل ما بعد الطبيعة تحديداً تاماً ، وطلب علم الخوض فيها خطفها ، طلب منا أن نبحث في الكون وآفاقه ولكن لا نحاول

أن نبحث في « الجوهر » الذي لا فصل إلى حقيقته ، أى أن نبحث فقط عن « الخصائص » ولا نبحث إطلاقاً عن « الماهية » .

٢ - إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقريّة الشخصية اليونانية أو عمل الذات اليونانية . وبرغم ما يبدو في المذاهب اليونانية من تعارض ، إلا أنها تعبير خاص متناسق عن ذات مفسرة في عالم متشائم . والإسلام ينكر هيّان ذات مفكرة في التفسير الوجودى ، ولا يوافق على تصوير الكون تصويراً خاصاً ذاتياً مخالفاً لما وضح من صورة حقيقة . أى أن الميتافيزيقا نتاج العبقريّة الذاتية في تأملها للوجود . وفي محاولتها الوصول إلى ما يقوم عليه الوجود من علل وبادئ . بينا الإسلام دين اجتاهى ينكر التوحيد ، لأن في هذا إختلالاً قاسياً بوحده العامة أو بنسبته العضوى العام ككائن حى ، وتهديداً خطيراً للعبه الاجتماعي . وقد شغلت فكرة « الإجماع » حيزاً كبيراً من تفكيره ، وسرى المسلمين يبحثون تلك الفكرة بحثاً وافياً ، مع أنها لم تتحقق إطلاقاً (إجماع مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور ، وإجماعهم جميعهم) وبالرغم من عدم تحققها فقد شغلت مكاناً ممتازاً في مجامعهم وفي حلقاتهم (وعلى العموم نستطيع من هذا أن نفسر مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً ، فقد كانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى ، عملاً ذاتياً لا يتفق والإجماع .

رابعاً : إن البنية الاجتماعية والذوية للمجتمع العربى وبالتالي للمجتمع الإسلامى ، تختلف اختلافاً يائاً عن بقية المجتمعات اليونانى ولغته . فكان لا بد من ظهور فكر فلسفى أصيل ينبع من المجتمع الإسلامى .

• • •

والآن نرى أن « القرآن » قد ألهم المسلمين « ميتافيزيقاهم » ولم يرد شيئاً وراماهم ... ولكنهم

ما لبثوا أن خاضوا - في ضوء القرآن - في أدق المعانى الفلسفية . ثم إن الإسلام أيضاً

وضع من أوضاع الحياة العملية ، حيث دعا المسلمين إلى العلم والتجريب ، فعانوا العلم

والتجريب ، وأقاموا المنهج التجريبي . وسنحاول أن نفسر في الباب المقبل نشأة الفلسفة الإسلامية

والعوامل التى دعت إلى هذه النشأة .

المبَاب الثاني

نشأة الفلسفة الإسلامية

العوامل الخارجية والعوامل الداخلية

شغل المسلمون إذن منذ نزول القرآن بوضع فلسفتهم العملية ، وقد رأوا دعوة القرآن في السيطرة على الحياة « وءتلكها » . وتكونت الحلقة العلمية الأولى من الصحابة ، أصحاب الرأي ، وانفتح أصحاب الرأي من الصحابة يضعون الأصول للمذهب التجريبي . والنصوص ، كما قلت واضحة كل الوضوح ، في اتجاه المسلمين إلى هذا الاتجاه الإنساني ، لم تشغلهم السباه لأنهم آمنوا بأن القرآن كفاهم هذا الغناء ، ووضع لهم أصول النسيات وبين لهم آفاق العقل الإنساني ومدى فاعليته ، فلم يرد منهم أن يخوضوا في حقل الوجود ، في هذه الشجرة التي تمتد أغصانها وتتسع طولاً وعرضاً ، وفي أعلى هذه الشجرة : علة العلل . كانت ميتافيزيقا القرآن تملأ العقل والقلب فلم يتجاوز أصحاب القرآن حدوده ، وانتهوا إليه وفيه . وساروا في دعوته المنهجية إلى « سبر » الحياة الإنسانية ومطالبتها ، وقياس جزئياتها ، بنظر عقل في أحكام المبادئ . ومنذ اليوم الأول يتضح لباحث الحضارات المتناقض القامى بين الفلسفة الجديلة وبين فلسفة يونان ، لقد احتقر اليونان التجربة والتجريب ، أما العرب قرأوا فيها الطريق لسيادة الحياة . ومنذ اليوم الأول للإسلام أدرك المسلمون أنهم لن يشغلوا « بالجوهر » أو « بالماهية » أو « بالكنه » وكل التصورات العليا النهائية للروح اليوناني ، وإنما يشغلون فقط « بالخواص » وإدراج الخواص في نسق منهجي متكامل . وقد كان هذا شغل الروح الإسلامي الجديد ووجهه . فلما أتى — فيها بعد منطق أرسطو أكبر معبر عن روح اليونان ، لفظ حتماً ، ووصل الأمر إلى إعلان تكفير من يشتغل به . ولم يكن هذا الإعلان ناشئاً عن ضيق أفق أو ترومت مذهبي وإنما كان إعلاناً صادراً عن روح الحضارة الإسلامية وروح القرآن الإلهي الذي دعا إلى وضع منهج ومنطق مختلف في كل خصائصه عن منطق أرسطو ، روح الحضارة اليونانية . هنا نشأت الفلسفة الإسلامية الحقيقية . . . وليست الفلسفة إلا تعبيراً عن روح الحضارة فنجتمع من المجتمعات .

زهد المسلمون الأوائل إذن في أي بحث يتناول مسائل الميتافيزيقا . وقد رأوا أن طبيعة عملهم الذي رسمه القرآن لم هو تحقيق الأهمال الإنسانية وتجنب المسائل الاعتقادية الجديلة . وقد سيطرت على معظم الصحابة هذه النزعة العلمية التي تتأى عن البحث في الشيء في ذاته ، وفي

« الجهر والأعيان » فأخلوا بها . ولم يحاول أحد منهم في عهد النبي ولا بعده اللهم إلا نادراً - أن يتكلم في المسائل الاعتقادية . ثم حاول الأئمة العظام من المسلمين السير على سنتهم ، وأن يحثوا المسلمين الخوض في المسائل الغيبية ، معلّنين أنها « مرآة في الدين » ، وأنها أوردت من قبل الأمم السابقة العداوة والبغضاء ، ويزقت وحدة أديانهم وتماسكها . وللملك ظهر علماء الآثار متمسكين بهذه النزعة العملية لا يتجاوزونها . وكتب الأحاديث «اللقح معلومة بأحاديث متعددة عن النبي وعن الصحابة وعن التابعين ، تنهى عن الخوض في المسائل الجدلالية الاعتقادية ، وهي التي لم يطلب النبي الخوض فيها . . . العلم علم عمده فقط ، وليس هناك إلا علم واحد يميز الاشتغال به ، ولا يمكن أن يتخلى الإنسان هذا العلم » الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي يستحق أن يسمى علماً وما سواه إما أن يكون علماً ، فلا يكون نافعاً ، وإما أن لا يكون علماً وإن سمي به ، ولئن كان علماً نافعاً ، فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم»^(١) .

تلك هي نشأة الدراسات الفلسفية الإسلامية الحقة ، وصيرها الظاهر ، حتى تطورت بعد ذلك . ولكن تطورها كان أولاً في نطاق العمل فقط ، نائية ما استطاعت عن كل بحث ميتافيزيقي .

ولكن إذا كان القرآن « ميتافيزيقاً قائمة بذاتها » وإذا كان القرآن قد دعا إلى قبول ميتافيزيقاه وعدم الخوض فيها . فلماذا إذن قام علم الكلام ، وظهر متكلمو الإسلام ، وعلم الكلام بحث فلسفي ؟ إنه حقا يختلف عن الفلسفة المشائية الميتافيزيقية في كثير من أصولها ، ويستمد من القرآن مادته ، ولكنه كان في جوهره بحثاً ميتافيزيقياً . كيف نوفق إذن بين قيام هذا العلم على أسس فلسفية ، وبين قولنا إن الإسلام لم يدع إلى قيام فلسفة ميتافيزيقية ، حتى ولو قامت على أصوله ؟

هنا مشكلة بدء الفلسفة الإسلامية الميتافيزيقية أو نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي . اختلف الباحثون في تعليل نشأة هذا النوع من الفلسفة عند المسلمين . ذهب البعض إلى أننا لا نستطيع أن نجعل أمة من الأمم صفة الفكر والفلسف الميتافيزيقي ، وأن المسلمين انطلقوا - بطبيعتهم الإنسانية - إلى البحث الفلسفي : إن القرآن والحديث آتى لهم بالأصل « الميتافيزيقي » أن الله ذات وله أسماء ، فكان لا بد أن يتساءلوا ما هي حقيقة « الذات » وحقيقة « الاسم » وكان لا بد أن يحددوا الصلة بين الاثنين . ومن « الله وذاته وصفاته » انجهوا إلى البحث في « العالم » : خلق هذا العالم من لا شيء ، فكان لا بد أن يبحثوا في « حدوث المادة » وأن يضعوا الملعب الفلسفي . وتكلم القرآن عن « اختيار الإنسان وجيره » ، فكان عليهم أن يقيموا ملذاهم

في حرية الإرادة الإنسانية أوفى عدم حريتها .. إلخ فأتبعوا أجمل النظريات وأدق المذاهب ، ولم يركبوا جانباً من جوانب الفكر الفلسفي إلا وأشبعوه بحثاً . إنهم لم يفعلوا كل هذا إلا نتيجة لروح فلسفي حقيقي داخلي .

ولكن هذا القول ينتكب الواقع تنكباً شديداً . إن الإسلام في ذاته لا يدعو إلى قيام مذهب فلسفي ميتافيزيقي ، يفسر ميتافيزيقاه القرآنية الحليئية أنه وضعها وقرر أنها مسائل توفيقية ، وأنه لا مجال لتوفيق العقل فيها . ولكننا نرى جماعة من « خاصة المسلمين » ومن « خاص علماءهم » يقومون بوضع المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية والفيزيقية ، ويقسم الإسلام الرسمي تجاه هذه الحركة إلى رأيين : رأى يرى أن هؤلاء يقومون بأعظم عمل فكري في تلخيص الميتافيزيقا للقرآنية وشرحها ، فهم مفسرو هذه الميتافيزيقا وشرحها ، ورأى يرى أن هؤلاء قد خاطبوا في طريق عمر ، من الخير أن يجتنب وأنه يؤدي إما إلى الحيرة والقلق ، وإما أن يؤدي إلى البدعة والانحراف عن الميتافيزيقا الإلهية وفي هذا فساد للمجتمع . ولكن الرأى الأول قد غلب ، وأيده الإسلام الرسمي سنيّاً كان أو معتزليّاً أو شيعيّاً . غير أن الرأى الثاني – رأى طائفة السلف – ما زالت له قيمته ، ومن العجب أن يكون لأهل السلف أيضاً ، وقد أنكروا علم الكلام ، مذهب كلاي فلسفي ! لقد هاجموا الكلام ، والفلسفة ، ولكنهم أنشأوا كلاماً وفلسفة !

نستخلص من هذا أن الإسلام لم يدع إلى قيام تفسير لميتافيزيقاه ، ولكن قام هذا التفسير ، فلا بد إذن من أن تكون هناك عوامل خارجية دعت إلى قيام هذه الميتافيزيقا ، ودعت إلى قيامها مستندة على القرآن نفسه .

وقد شامل البعض : هل لم تكن هناك عوامل داخلية تسببت أيضاً في قيام فلسفة إسلامية . لا أنكر هذا على الإطلاق كان السياسة « دخل » في قيام بعض الفرق الفلسفية الإسلامية . وكانت النشأة – لدى الخوارج – ولدى أصحاب مذهب الإرادة الحرة ، ولدى المحزلة سياسية واجتماعية واقتصادية وقد أدت إلى قيام نزوات حيوية وثورات حيوية ، ولكن جوهر عمل هذه الفرق الكلامية قد تطور إلى مناهضة أعداء الإسلام الخارجية وهذا ما يدعو إلى القول بأهمية العوامل الخارجية مع تقدير العوامل الداخلية .

وسأتكلم عن العوامل الخارجية ثم العوامل الداخلية

أما العوامل الخارجية فهي :

١ – اليهودية :

قالت اليهودية الإسلام أول نشأته على حدود يثرب ، واشتكت معه اشتباكات عقلية حنيفة . جادل الوحي اليهود في المدينة ، وناقشهم مناقشة حنيفة ، وذكر لهم أنهم غيروا وبدلوا ، وأنهم كانوا يستغنون على المشركين العرب بمحىء نبي جديد ، فلما أتى أنكرهم (وكانوا من قبل

يستفتحون على الذين كفروا - فلما جامع ما عرفوا ، كفروا به ، فلعمرة الله على الكافرين حين اعتنق الإسلام يهود آمنوا بالكتاب الإلهي ، نادى القرآن في المشركين (وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم) . ثم انقلب هذا الاشتباك العلمي إلى حروب عنيفة انتهت باستئصال شأقة اليهود من الحجاز وانتقالهم إلى أذرع الشام . ثم دخل المسلمون الشام ، كما استولوا على اليمن ، وكان فيها عدد من اليهود . ثم إن عدداً كبيراً من اليهود قد نزع إلى الكوفة بعد أن بناها المسلمون ، وكان غلاة الشيعة على اتصال بهم ، وبدأت منذ ذلك الحين مجادلات عنيفة بين علماء الديانتين .

٢ - المسيحية :

وبدا الجدل بين الإسلام والمسيحية - في هضبة الحيرة - في حقيقة المسيح ، في الكلمة وغيرها ، وفي مسائل تدور حول العقيدة الإسلامية في المسيح . ثم أتى وقد نصراني من نصارى نجران إلى المدينة وجادل النبي وقد دعاهم النبي عليه الصلاة والسلام إلى المباحلة ، وصاح القرآن في النصاري صيحته الرهيبية (قل تعالوا ندع أبناءكم وأبناءكم ونساءكم ونساءكم وأنفسكم ثم تبتهل فنجعل لعمرك الله على الكاذبين) . ثم وصل الإسلام إلى الشام والعراق ومصر فبدأت المسيحية تنازعه نزاعاً فكرياً شديداً : وهنا بدأ التفكير الفلسفي الحقيقي في الإسلام ، إذ بدأ يحدد موضوعاته ومبادئه حول موضوعات الخلاف .

٣ - الفلسفة اليونانية :

كانت الفلاسفة اليونانية إحدى العوامل التي دعت إلى نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، وكان عن الإسلام - وقد اختلف جوهر حضارتها عن جوهر حضارته - أن يحدد مذاهبه بالنسبة إليها وأن يستعير بعض المذاهب التي لا تعبر عن حضارة اليونان ، والتي تكون موافقة لحضارته . وسرى كيف أخذ من الرواقية ، وهي تعتمد أشد الاعتماد عن الفكر اليوناني الحقيقي الممثل للأمة اليونانية .

٤ - المذاهب الغنوصية الشرقية :

قابل الإسلام هذه المذاهب في جميع البلاد التي دخلها بلا استثناء . . . فقابلها في العراق ، وفي إيران ، وقابلها في مصر في شكل يوناني في شكل الأفلاطونية المحدثة . وقد بدأ غنوص تلك المذاهب يهيم في بناء الإسلام منذ قوض الإسلام عقائد تلك المذاهب وطقوسها القديمة ، وكانت من أخطر المذاهب الهدامة التي جاللت الإسلام . . حاربه بالسيف والقلم ،

وهاجمته بقسوة وعنف . على أن هذه الدعوة ما زالت آثارها حتى الآن تتمثل في غلاة الشيعة وفي الإسماعيلية وفي البهائية .

اتصل المسلمون بكل هذه الثقافات السالفة ، وبدأت بينهم وبينها مناقشات عدة ، وخلال هذه المناقشات تكونت العقائد الإسلامية الفلسفية .

أما العوامل الداخلية فهي : بنيان يتكون شيئاً فشيئاً ، ولكن لا بد لهذا البنيان من نزوات حيوية وثورات حيوية ، تتصل بطبيعة البناء الداخلي نفسه والبناء يتكون ، ولكن لا بد من انتفاضات داخلية ، وانعكاسات ذاتية . وأهم هذه العوامل هي :

١ - العوامل السياسية . بدأت هذه العوامل كما سئزى بعد - بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، أخذت أول الأمر مظهراً عملياً ، ثم ما لبثت أن خاضت للفلسفة بكل أنواعها .

٢ - العوامل اللغوية : إن الاختلافات اللغوية في المفاهيم القرآنية ، كان لها أكبر الأثر في الفكر الفلسفي وتطوره .

٣ - العوامل الاقتصادية : إن الاختلافات حول « الكتوز » - وللال - مال الله أم مال المسلمين .. أدى إلى قيام فكرتي الجبر والاختيار ، ثم تكون الفرق السياسية والفكرية والفلسفية .

الفصل الأول

الإسلام واليهودية

لم يكن لليهود قبل الإسلام « تاريخ فكري » أو « أصالة عقلية » أو فلسفية . كانوا في الأرض « أشتاتاً » يعيشون هنا وهناك ، وقد أنزلت بهم المسيحية ضرباتها العنيفة فتوزعوا في الأرض . ليس ثمة « رباط » عقلي أو فكري سوى لربانهم بالتوراة — في محموس ولربهم لم يعرفه مجتمع من المجتمعات . وكانوا — حيثما حلوا — المجتمع « المفلق » وظهر الإسلام ، « دين التوحيد » الجديد .

فإدعى الإسلام بأن الدين واحد وبأن الشريعة مختلفة . وأن « التوحيد » هو رسالة كل نبي ومصدر بعثه ، وأنه جاء ليضع التوحيد في أبهى صورة وأكملها . وقد قرر أن الرسل والأنبياء قد تابعوا من قبل يفتلون الإنسانية من طور إلى طور حتى انتهت إلى طورها الأخير على يديه . وأعلن إعلاناً حاسماً أن ما جاء من قبله من رسالات وبعوث قد حرلت وبلدت .

وقد كانت رسالة القرآن في أولها متجهة نحو تحقيق الوحدةانية وتأكيدا أمام من لا يؤمنون بالتوحيد من أبناء إسماعيل . ولكنه حين انتقل إلى يثرب وجد أمامه بني إسرائيل من أبناء إسحاق ، قوماً لا يؤمنون بالوحدةانية المطلقة ، يؤمنون بإله واحد لم فقط وقد مزجوا الوهية بالتجسيم أو بالتشبيه ، ويفلون في التجسيم والتشبيه أشد غلو ، بل يرى مؤرخ يهودي متعصب « أن الذين يعتبرون أنفسهم من اليهود في جهات خبير ، ليسوا يهوداً حقاً ، إذ لم يحافظوا على الديانة الإلهية التوحيدية ، ولم يخضعوا لقوانين التلمود خضوعاً تاماً »^(١) وهذا ما أعلنه القرآن في إصرار . وكان في يهود يثرب أحناء وأمينين ، وقد ناقش القرآن اليهود عامة ، كما ناقش يهود يثرب خاصة . أحبارهم وأمسيهم . وقد تتبع هؤلاء جميعاً الرسول . ورد عليهم القرآن في مواضع متعددة .

هاجم الإسلام اليهودية وأعلن أنها بدلت كتابها تبديلاً . وخطب القرآن قلوبهم ، كما خاطب عقلم . وكانت أهم نقط الخلاف معهم في بادئ الأمر هي المجتمع النبوي المفلق : الدين لاسرائيل فقط . وليس ثمة أنبياء سوى أنبيائهم . فلم يعترفوا بنبو محمد صلى الله عليه وسلم — وكانت هذه هي أهم مشكلة من مشاكل الجدل بين النبي وبين أحبارهم . وقد حملت

(١) إسرائيل وفلسطين : تاريخ اليهود في بلاد العرب ص ١٤ .

إلى تآكيد التاريخ أسماء بعض اليهود الذين اعتنقوا الإسلام مستلذين على بشارات بالنبي الجديد من كتبهم أنفسهم ، ومقدار ما كانوا يعاينون من أذى شديد صبه عليهم طوائف اليهود . كما ناقشهم القرآن في عدم الاعتراف بنبوة المسيح ، ود أنكرها اليهود إنكاراً تاماً ، نعماً لنظرهم في الدين المغلق .

جاءهم القرآن في نظرية الدين المغلق هذا . وبالتالى في الشريعة الموسوية كلها : حل حى مؤبده أم لا ، وقد أتى الإسلام بقانون جديد وشريعة جديدة . ولم تفعل المسيحية هذا من قبل . وهذا ما جعل اليهود منذ أول الأمر يرون في الإسلام نظرية دينية جديدة ، نهر النظرية الدينية اليهودية وهى التى تقصر الدين والشريعة ، أو الدين والعمل على بنى إسرائيل فقط ، وكانت تقوم مشاحنات وتحديات بين كثير من الصحابة وبين علماء اليهود . ثم قامت الحروب العنيفة بين المسلمين واليهود - بل كان اليهود القوة الثانية ، بعد قريش ، في محاربة الإسلام في مطلعها .

وإذا نظرنا إلى طبيعة اليهودية والإسلام ، فإننا نرى أنهما يتفقان في أشياء ويختلفان في أشياء : يتفقان في أن كلا منهما - كما قلنا - دين وشريعة ، ويختلفان في نظرية التوحيد ، النظرة إلى إله واحد مطلق . كان إله اليهود يوه Jchova إلهاً علياً ، ولكنهم اعتقدوا أنه أكبر الآلهة ، ثم تطورت فكرة الإله عندهم ، فاعتبروا « يوهه » الإله الوحيد وهم شعبه الوحيد ولا إله لغيرهم من البشر . وغيرهم من البشر ليسوا بشراً على الحقيقة . ويختلف الإسلام واليهودية في تجسيم اليهود للإله الواحد ، وفى الإسلام للتجسيم . ظهر الإسلام ينادى بأنه دين وسط يحاول أن يخفف من غلواء هذه المادية الطاغية اليهودية . وقد هاجم المتكلمون فيما بعد ، طائفة المجسمة ، وشبههم باليهود في منهجهم العقل . ويختلفان - في أننا لا نجد في العهد القديم نظراً عقلياً في الوجود ، ولا يحاول العهد القديم أن يربط الظواهر الكونية في وحدة فلسفية متسقة ، إنما يصور حوادث الكون كلها خاضعة لقوة قهرية مادية تسيطر ولا يستطيع العقل أن يتساق إلى كنهها .. أما الإسلام ، فإنه يربط الظواهر الكونية في وحدة فلسفية متسقة وحادد ميثاق يرقاه تحديداً كاملاً .

ويختلف الإسلام مع اليهودية في صورة الله . فإنه العهد القديم جبار مستم . يقتل لبنى إسرائيل ، أبنائه ، وينزل من السماء ، ويحارب معهم ويقتل أعداءهم ، وإله التوراة يتدخل في مجرى التاريخ ويتدخله دورية دور اليهود لأعدائهم . حين يفضب على بنى إسرائيل ، يتركهم لأعدائهم ولأعدائه ، وإذ رضى عنهم ، انتقم من أعدائهم وأعدائه أما إله القرآن ، فهو - إن كان حقاً جباراً مستمماً ، فهو أيضاً رحيم ورحمن ، وودود وعجب ، ونواب . وكذلك موسى . نشأة الفكر - أول

فموسى التوراة جبار عنيف ، يقتل ويقاتل ، أما قصة موسى فى القرآن ففيها أجمل المعانى النفسية والروحية . ومن العجب أن تلهم قصته بعد ذلك كثيراً من المعانى الصوفية الرقيقة ، « فخلع الثملين فى الوادى المقدس » و« النار المقدسة » و« وطوى الكون » و« جبل الطور » و« الحضرة موسى » و« موسى الكليم » و« مقام ابن ترائى » أثارت أجمل النظريات الصوفية ، بل نرى الخلاج فيها بعد بنادى - وقد قطعت قدماه وذراعاه بسيف الشرع - ينادى بأية موسى القرآنية (وصيحت إليك ربى لترضى) فموسى القرآن غير موسى التوراة ، لقد وضعه القرآن فى نسق الأنبياء الإنسانيين الذين تنبثق منهم أغنيات الروح ، بينا وضعه اليهود منذ القدم وحتى الآن قاتلاً جباراً ، يقتل من يشاء من غير اليهود ، ولا تحركه غير عاطفة اليهود ، ولا يتجه إلا إلى اليهود . جملة الإسلام « روحاً » وجملة اليهود « مادة » جماعه الإسلام « نبياً إنسانياً » وجملة اليهود « نبياً وصفاً » و« قاتلاً سفاحاً » يقتل من يشاء ويذبح من يشاء ، ويخادع من يشاء ، لئبى إسرائيل العاتة ، سائراً فى التيه أربعين عاما ، يزجر للكون ويرعد ، ويهدد أعداء بنى إسرائيل بالهناء .

هذا هو الاختلاف بين الأصول الأولى الإسلامية والأصول الأولى اليهودية ، فاختلف الدينان إذن طبيعة ومنهجاً . . . فكيف تطور اختلاف بعد ذلك ، وكيف عاون اليهود على إنشاء فلسفة الإسلام ؟ .

انتقل النزاع إلى أيدي المفسرين من الجانبين المفسرين اليهود والمفسرين الإسلاميين - بحث المسلمون من ناحيتهم فى قلب التوراة ، محاولين أن يشبتوا « أنها قد اشتملت على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى عليه السلام وكون صاحب الشريعة صادقاً . بله ما حرفوه وغيروه وبدلوه إما تحريفاً من حيث الكتابة والصورة ، وإما تحريفاً من حيث التفسير والتأويل » (١) أما من حيث الكتابة والصورة ، فقد أعلن المفسرون الإسلاميون أن التوراة خضعت لتغييرات وتحريفات وحلف منها الكثير . وأما من الناحية الثانية فقد اندفوسوا نحو تحقيق نص التوراة الموجود بين أيديهم يمتدح فيه البشارات الكبرى بظهور محمد صلى الله عليه وسلم . ألم تذكر التوراة إبراهيم عليه السلام وابنه إسماعيل ، ودعاء إبراهيم لابنه وذريته بجانب البيت المعظم وإجابة الرب إياه : (أتى باركت على إسماعيل وأولاده وسأظهرهم على الأمم كلهم ، سأبث فيهم رسولا منهم ، يتلو آياتى) (٢) ، فلما ظهر ابن إسماعيل الأخير ، من على جبال مكة ، يدعو الناس إلى التوحيد فى أبهى صورة ، خالياً من شوائب التشبيه والتجسد لم يصدق به اليهود ؟

(١) نفس المصدر : نفس الحقيقة .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل - ج ١ ص ١٤ .

وأعلنت التوراة أن « الله جاء من طور سيناء ، وظهر بساعير ، وعلن بفاران » أوفى نص آخر « جاء الله من سينا ، وأشرق من ساعير ، واستعلن من فاران » وفي طور سينا مظهر موسى في الوادى المقدس ، وبساعير - جبال فلسطين - مظهر عيسى عليه السلام ، وفي فاران - جبال مكة الجميلة - أعلن الله رسالته الأخيرة . بواد غير ذى زرع عند بيته المحرم . ولما كانت الأسرار الإلهية والأشوار الربانية فى الوحي والتنزيل والمنجاة والتأويل على مراتب ثلاث ، مبدأ ووسط وكمال ، والحجى أشبه بالمبدأ ، والظهور بالوسط ، والإعلان بالكمال ، عبرت التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالحجى على طور سينا ، وعن طلوع الشمس بالظهور على ساعير ، وعن البلوغ إلى درجة الكمال والاستواء بالإعلان على فاران^(١).

ثم تطور النزاع إلى حقيقة النبوة : هل هى تتطور ، أم أن الدين مغلق والشريعة أبدية ؟ فنشأ النزاع فى مسألة من أدق المسائل العقلية والأصولية - وهى مسألة « النسخ » .

الشريعة عند اليهود واحدة ولا يمكن نسخها ، وهى ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ، ولم يميزوا النسخ أصلا ، قالوا : فلا تكون بعده شريعة أخرى ، لأن النسخ فى الأوامر بداء ، ولا يجوز البداء على الله ، ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه^(٢).

أما المسلمون فقد اعتقدوا فى جواز نسخ الشريعة ، واعتبروا النسخ تكميلا لما لا إبطالا . وبحسب هذه المسألة بحثا أصوليا من ناحيتين أولا : بحثا أصوليا دينيا أى كلاميا ، من ناحية نسخ الشريعة لشريعة . وثانيا : بحثا أصوليا فقهيا ، من ناحية نسخ قواعد شرعية لقواعد أخرى فى شريعة واحدة من الشرائع .

أما عن الناحية الأولى فقد أنكر المسلمون عدم نسخ شريعة موسى « من جهتين :

(١) من جهة السمع (ب) ومن جهة العقل .

أما من ناحية السمع : فقد ذهب اليهود إلى شاهد من شواهدهم ، نقله المسلمون عن العهد القديم ، هو « هذه الشريعة مؤبدة عليكم لازمة لكم ما دامت السماوات ، لا نسخ لها ولا تبديل » وقد ناقش المسلمون هذه الآية من آيات العهد القديم ، فقالوا بأنها إما أن تكون مكتوبة ، لما نزل بالتوراة من تغيير ويبدل ، وإما أن تكون متأولة .

وأما من الناحية العقلية فقد ناقش المسلمون المسألة نقاشا لطيفا ، واتهوا إلى أن النسخ ضرورة إنسانية لا بد منها ، لكى يتوافق الدين مع تطور الحياة الإنسانية . وقد كتب الإمام

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٦ .

(٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ١ ص ١٢٤ .

المشهور « ابن حزم » صحائف جميلة عن جواز النسخ عند المسلمين ، ثم محاولة إثبات وجود النسخ في جميع أسفار العهد القديم ^(١) .

كما أن لابن حزم نفسه كتاباً في الرد على ابن غزمية اليهودي . وهذا يدل على أن النزاع كان مستمراً بين علماء المسلمين وبين مفكرى اليهود .

أيقن اليهود أن قلعة المسلمين العقلية حصينة ، وأن النزاع العقلي المباشر قد ينتهي إلى دحرهم وانقطاعهم . فأتجهوا إليها آخر في محاولة تقويض العقائد الإسلامية ، إتباعاً آخر سرّاً يتفق مع الطبيعة اليهودية المقلقة التي تلجأ إلى التخفى حين تغلب على أمرها ، وهذا الاتجاه هو الاندفاع إلى قلب العقائد الإسلامية ، والقلق فيها بآراء تخريبية ، أو مخالفة لمقيدة القرآن ، ومحاولة إقامة نزاع عقلي ينتج عنه نزاع سياسى أو حربى . وترى محاولتهم قد أخذت الطريق الآتى :

١ - اليهود والفتنة :

نحن نعلم أن اليهود قد استصلوا من الحجاز ، موافقوا شمالاً إلى الشام ، كما ذهب البعض منهم إلى الكوفة . ولكن بقي عدد منهم في اليمن ، وسرعان ما أخذ يهود اليمن يفلدون إلى الحجاز ، وقد اعتنق البعض منهم الإسلام . وكان هؤلاء ينتمون إلى أفخاذ حرية تهودت قبل الإسلام ، وكان البعض الآخر يهودياً خالصاً . ودخل بعض أبحار الفريقين الإسلام ، وهم على ضغن وحقد عليه وتربص له . وكانت راحة الفتنة تطل منذ عهد عثمان ، الخليفة السهل اللين ، ورأى هؤلاء الأبحار الفرصة مواتية ، لقد أبعد على عن الخلافة ثلاث مرات ، وعلى صاحب العلم وابن عم الرسول وصهره ، وقد كان له بمنزلة هارون من موسى ، وكان « باب علمه » فألقى هؤلاء اليهود بفكرة « الإمام المعصوم » و« خاتم الأوصياء » وتكاد تجمع كتب العقائد الإسلامية على أن عبد الله بن سبأ ، وهو أول من دعا إلى فكرة القداسة التي نسبت إلى علي ، كان يهودياً قبل أن يعتنق الإسلام . بل يذهب بعض المؤرخين إلى أن عدداً من الصحابة وبخاصة أبي ذر الغفارى وعمار بن ياسر ، وغيرهما من صغار الصحابة وأبنائهم -- كـ محمد بن أبي بكر وعبد بن أبي حنيفة قد وقعوا أيضاً في أحابيل هذا الرجل ، كما أن أفكار الرجعة والبداء والمهلدى والأسباط وغيرها من آراء شيعية غالبية ، يهودية الأصل ، كما أن « الكيسانية » وهي أخطر فرق الشيعة الغالية قد تأثرت أشد تأثر بالآراء اليهودية . كما ثبت اتصال الغلاة ، وبالأخص في الكوفة ،

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهلب ، الجزء الأول ص ١٢٤ إلى ص ١٣٠

باليهود فيها ، وقد تعلموا منهم السحر والتنجيات ، ويذهب كثيرون من مؤرخي أهل السنة إلى أن مذهب الإسماعيلية يهود انتسبوا للإسلام مستخدمين أفكاراً يهودية وغنوصية للقضاء على الإسلام باسم أولاد إسماعيل بن جعفر الصادق . وسرى في الجزء الثاني من نشأة الفكر أثر اليهود في تأسيس العقيدة الشيعية الغالية ، ومدى نفاذهم في عقائد الغلاة عامة .

ولم يسلم المعسكر الآخر ، معسكر الأمويين من أثر اليهود وأوضاعهم — فكما لعبت شخصية عبد الله بن سبأ دورها الكبير في إثارة الفتنة في معسكر على وشيعته — لعب كعب الأخبار نفس الدور في معسكر عثمان وشيعته أولاً ، ثم في معسكر معاوية ، والأمويين — فيجتمع ثانياً ، بل كان دور كعب الأخبار في حلقة عثمان أشد أقسى . لقد وفد كعب الأخبار — معلناً للإسلام — إلى المدينة في عهد عمر . وكان كعب الأخبار ، وقد ادعى « علم الكتاب » يقص ، ويستمع عمر لقصصه ، وتذكره . ووصفه للجنة ولتأريه ولشاهدتهما . وكانت عينا عمر مفتحة وأذناه صاغيتين لكل مستحدث يخالف الإسلام . وكان كعب الأخبار يعلم هذا ، فلم يستطع — في عهد عمر — أن يدلي بدلوه في إثارة الفتنة ، وإلقاء بدور المهقذ بين المسلمين . وما إن تولى عثمان ، حتى أخذ الرجل يقوم بدوره في إثارة الأمويين على بني هاشم . مقابل لعبد الله بن سبأ ، الذي كان يقوم بدوره في إثارة الهاشميين وبحي على بني أمية ، وكان كعب الأخبار يلعب « الكوفة » كما كان عبد الله بن سبأ يلعب « دمشق » بل يقال إن كعب الأخبار قد نهى عمر نفسه عن الذهاب إلى الكوفة بدعوى أن فيها « الشياطين والجفن والأرواح الشريرة » . وجد كعب الأخبار الفرصة مواتية في رحاب عثمان ، ثم انتقل إلى الشام مثيراً للأمويين فيها . . وكان يحمل « علم النجوم والسحر والطلسمات » وأراد عبد الله بن عمرو بن العاص ، وهو شخصية غريبة تنمست بالزهد ، أن يتعلم منه بعض هذه العلوم . ثم اتصل ابن زوجته اليهودي ، والذي لم يعتنق الإسلام ، بالأمراء الأمويين المترفين الخاملين في قصورهم ، فألقى إليهم بعلوم الصنعة والسحر والتنجيات . . . هكنا كان يعمل اليهود في هذا المجال السري وكانت غايتهم الوحيدة ، تقويض الإسلام .

٢ — الإسرايليات أو الأحاديث الموضوعة :

وما لبث اليهود أن تسالروا إلى نطاق إسلامي خطير ، هو الحديث النبوي . لقد رأوا أن القرآن قد « حفظه » ، لم يكن في متناول أيديهم على الإطلاق أن ينقلوا إلى أسواره النجفة . أما الحديث فتحن نعلم قصته ، لم يرد عمر بن الخطاب أن يجمعه ، كما جمع القرآن من صدور قراء الصحابة ، وأعلن أنه لن يجمع الحديث خوفاً من أن يختلط بكتاب الله ، كما حدث للأسم السابقة من قبل — اليهود والنصارى — حين اختلطت الآيات الموحاة بأقوال الأنبياء والرسل ، وكانت كتبهم التي اعتبرها الإسلام محرقة . ومع هذا فلما تعلم أن عمر بن الخطاب كان يتحرى رواية الحديث أشد التحري .

ولم يكن من السهولة في عهده ، أن يلقي في الحديث ، بموضوعات أو افتراءات أو أكاذيب . ولكن اختلف الأمر في عهد عثمان ، كان هذا العهد المجال الحيوي لانتشار الأحاديث الموضوعة . ووجد اليهود الفرصة سانحة فاحتلوا بكل مهارة . وبدأ السيل الكبير من الإسرائيليات يخل في دائرة الحديث . وقد وضعت الإسرائيليات - أى الأحاديث ذات الأصل اليهودي - في مجال الإمامة والوصاية ، كما ذكرنا . ثم قلّعت بأحاديث التشبيه والتجسيم ، وذلك حين ثارت مشكلة « التشابهات » في القرآن . وأحاديث التشبيه والتجسيم مستمدة من التوراة في معظمها ، ونشرها اليهود الذين اعتنقوا الإسلام ، أو تلاملتهم من أغبياء المحدثين . وقد تنبه الشهرستاني إلى هذا فقال : « وأما التشبيه ، فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من التشابهات مثل الصورة والمشاهدة ، والتكلم جهرًا ، والنزول عند طورسينا انتقالًا ، والاستواء على العرش استقرارًا ، وجواز الرؤية فوقًا^(١) ، وكذلك نشر اليهود أحاديث عن الميعاد وأشراف الساعة ، والمهدى المنتظر ، والمسيح الدجال ، هكذا كانت نشأة « الحشوية » عند المسلمين ، وأعقبها نشأة المشبهة ثم المبهمة . حقًا كان لتشبيهه ولتجسيمه مصادر أخرى ، كالمسيحية والغنوصية والرواقية ولكن كان لليهود أثر أكبر في كل من المنهيين .

وبهذا القدر ، عاون اليهود على قيام علم الكلام لنقض ما أدخلوه من عقائد غفلة في صور أحاديث موضوعة ، دعت شيوخ المعتزلة الأوائل إلى مناقشة هذه العقائد ، وإنكار هذه الأحاديث . كما أن إدخال كثير من الإسرائيليات في الحديث أدى إلى قيام علم إسلامي جليل ، هو علم « مصطلح الحديث » والبحث في الأحاديث بحثًا منهجيًا - رواية ودراسة أى من ناحية تطبيق قواعد نقد النص الداخلي والخارجي .

وقد دخلت أيضًا الخرافات الإسرائيلية في التفسير ، وأشاعت أساطير كثيرة عن الأنبياء السابقين ، قبلها العامة ، ولكن فقهاء المسلمين وعدداً كبيراً من المفسرين ، تنبهوا إلى خطورة هذا الانحياز الحشوي ، وقاوموا هذه الخرافات مقاومة عنيفة^(٢) .

ولن أحاول هنا أن أخوض فيما يعلنه بعض المستشرقين اليهود من أن كثيراً من العقائد الإسلامية وبخاصة في علم الآخرة مأخوذ من التوراة . وقد تبني هذا اليهودي المتعصب جولدمسبير هذه النظرية . ومن أهم الأمثلة التي أعطاها لإثبات نظريته : فكرة الوجود في عالم الدر ، أى فكرة وجود الخلائق في صلب الإنسان الأول على هيئة الدر ، وأن الله في هذا العالم أشهد الخلق على أنفسهم ، ثم خلقهم فعلا متعاقبين في الأجيال . وقد حاول جولدمسبير أن يثبت أن تلك الفكرة يهودية . بحتة ، وأن لها آثاراً ومآخذ في التوراة نفسها .

(١) التهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٤٢ .

(٢) راجع تفسير ابن كثير ص ٢٦٠ ومقدمة ابن خلدون ج ١

وإن ردنا على هذا : ولاشك أن جولدمستهر وغيره من المستشرقين يعرفون هذا تمام المعرفة ، ولكنهم يخادعون ويخدعون . إن الإسلام لم ينكر على الإطلاق أنه متمم اليهودية الحقّة والمسيحية الحقّة ، أنه إنما أتى : متممًا — لمن قبله من الأنبياء والرسل ، ومصدقًا للتوراة الصحيحة والإنجيل الصحيح ، فإذا تكلم عن التوحيد ، وما زال في بعض آيات العهد القديم الموجد بين أيدينا دعوة إلى التوحيد ، فهل في هذا ضرر أو ضرر .

وإذا تكلم عن « عالم النور » وما زال — في بعض آيات العهد القديم الموجد بين أيدينا — بعض الوصف لهذا العالم ، فهل هذا شين على الإسلام . إن الآيات الصحيحة غير المحرقة وغير المبدلة في العهد القديم ، وآيات القرآن إنما انبثقت من نبع واحد هو الوحي الإلهي . وهناتشابتهت فليس الأمر إذن أخذ القرآن من التوراة ، وإنما صدور الأول والصحيح من الثاني عن نبع واحد ، هو المجرى الإلهي الكبير .

نشأة الفكر الفلسفي عند اليهود :

وتطور الجدل بينهم وبين المسلمين .

لقد قلت من قبل إن اليهودية لم تدع من قبل إلى قيام فلسفة عقلية ، كما أنه ليس في التوراة بلور مذهب فلسفي أو ميتافيزيقي ، يمكن عرضه من خلالها . إنما كانت اليهودية وكنهها المقدسة إعلانيًا عن مذهب ديني بحت ، خلو من النظر العقل ، ولاشك أن هذا المذهب الديني يتضمن معرفة « الله » ويتطلب من اليهود التبشير بهذه المعرفة لدى غيرهم من الأمم . ولكن اليهود آمنوا بأن الوحي لم فقط ، وأن معرفة الله مقصورة عليهم فقط هم « بنو إسرائيل » ، وغيرهم من الأمم « حيد بنى إسرائيل » وشعروا أنهم ليسوا في حاجة أبدًا إلى نظر عقلي أو فكر فلسفي . وأملتهم غريزتهم الباطنية « وحسهم الداخلي » « ومخيلتهم الواسعة » بأن يتأروا عن التأمل والنظر الخارجيين . ولذلك لم يحاول حكماء المبرانيين القداى أن يبحثوا أو أن يسلطوا في سر الوجود . لم يكن وجود الله ، وروحية النفس ، ومعرفة الخير والشر عند اليهود نتيجة لسلسلة من الأقسية العقلية ، وإنما اعتقدوا في وجود « إله خالق » ، وقد نزل الوحي بهذا على أسلافهم ، أما وجوده ، فإنه — يتعالى — كما يبدو لهم — عن البرهنة الإنسانية ، أما الأخلاقية اليهودية ، فقد كانت نابعة عن إيمانهم بهذا « الإله الإسرائيلي » الإله الذى صور فقط في صورة إله الإسرائيليين ، عادل وطيب مع الشعب المختار على العالمين ، وقاس وحيار مع أعداء بنى إسرائيل . فلم ينبثق لدى اليهود فكر فلسفي . بل إن مونتك ، كبير المستشرقين اليهود وقديمهم يعترف بهذا فيقول « لم يوجد في كتبهم — أى كتب اليهود — أى أثر لهذه التأملات الميتافيزيقية التى نجدوها لدى المفرد أو اليونان ، ولم يكن لهم فلسفة بالمعنى الذى نطلقه على هذه الكلمة .

إن الموسوية - في جانبها النظري - لا تقدم لنا رأى لا هوت عالم ، ولا أى ملهيب فلسفى ، ولكنها تقدم لنا ملهيباً دينياً ، - يقرر الوحى - كأساس له ^(١) .

ويرى مؤنك أنه انبثق لدى العبرانيين القدائى بعض فلسفية فى صورة شعرية تعالج بعض مسائل الوجود المطلق فى علاقاته مع الإنسان ومن أمثلة هذه المسائل : وجود الشر فى عالم فاض عن الإله ، الخير المطلق . وكيف نعرف بوجود حقيقى للشر بدون أن نفترض محدودية هذا الموجود السامى الذى لا يمكن أن يفرض عنه أى شر . وكيف نعرف بوجود هذه الحدود فى الله بدون أن ننكر وحدة الموجود المطلق . بدون أن نسقط فى التناقضية . لقد أجاب الحكماء المسيويين على هذا بأنه ليس ثمت وجود حقيقى للشر . وأن الشر لم يوجد فى الخلق ، وأن هذا الخلق حين فاض من الله لم يكن أبداً موطناً للشر . . . كان الله ينظر ، فى كل فترة من فترات الخلق ، أن هذا الخلق كان خيراً ، إن الشر لم يدخل العالم إلا مع العقل : لقد كتب على الإنسان - وقد أصبح موجوداً عاقلاً وأخلاقياً - أن يحارب المادة وأن يصارعها . هنا قام التصادم بين العنصر العقلى والعنصر المادى فيه ، وفى خلال هذا التصادم « ولد الشر » . ويقرر الحكماء العبرانيين - أن واجب الإنسان - وهو يمتلك الحس الخلقى وله الحرية المطلقة فى جميع أفعاله أن تتفق أفعاله مع الخير الأسمى ، أما إذا ترك المادة تتغلب عليه ، فإنه يصبح عملاً من أعمال الشر . ويرى مؤنك أن هذه النظرية العبرانية القديمة فى الشر قد تمسك بها أنبياء بنى إسرائيل وحكامهم مستندين على الفصل الثالث من سفر التكوين ، ويرى أنها نظرية أساسية فى الموسوية : أن الإنسان يمتلك الحرية المطلقة فى ممارسة قدراته وأن الحياة والخير ، والموت والشر كلها بين يديه .

ولكن من هو « الإنسان » فى نظر الحكماء العبرانيين القدائى . إنه العبرانى الإسرائيلى ، وهو وحده ذو الإرادة الحرة ، ويده فقط الحياة والخير والموت والشر . وبقى العبرانيين بمنأى عن كل تفكير عقلى فلسفى ، فإذا ما حاولت فلسفة من الفلسفات النفاذ إليهم ، كيفوها لتطوير نظريتهم الدينية . وكل ما ننظر منهم فى باب الحكمة هو فلتات حكمية فى صورة شعرية . ويرى « مؤنك » أن الحكماء العبرانيين القدائى كانوا كالعرب الجاهليين تماماً ، شغفوا بوضع حكمتهم العملية فى صورة أمثال وحكم ، وفى الأغلب فى صور شعرية . ويقرر « إن دين العبرانيين لم يترك أى مكان فيه لتأملات فلسفية بمعنى الكلمة » ويذكر أنه فى اجتماعات الحكماء القدائى العبرانيين ، أثبت « موضوعات فلسفية » ولكنها عولجت من وجهة نظر دينية وفى صورة شعرية ويعطى مثالا لهذا كتابي : Job و Ecclesiaste أما الكتاب الأول فيذكر اجتماعاً لبعض الحكماء حاولوا فيه معالجة مشكلتى العناية الإلهية والمصير الإنسانى . وقامت

مناقشة طويلة ، لم تنته بهم إلى نتيجة ما . وهنا ظهر الرب في غضب ونهاهم عن تأمل أسرار الإله ، ووعهم بمعجزهم وتقصيرهم عن الوصول إلى الحقيقة ، وأنهم لن يستطيعوا الوصول إلى طريق العناية الإلهية وغاياتها . إن الإنسان لا يستطيع أن يتأمل آيات الخلق إلا خلال الدهشة فقط . إن كل شيء في الطبيعة في نظره سر عميق . فكيف يستطيع إذن إلى أن ينفذ والعناية الإلهية » و « الحكومة الربانية » التي تحكم الكون . إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف طرق الله الموجود اللا محدود ، اللانهائي . إن عليه فقط أن يخضع متذللاً أمام القوة الكلية ، وأن يسلم لما يارادته . هذه هي القضية الرئيسية التي يتكلم عنها الكتاب الأول ، وهي خالية تماماً من كل أثر فلسفي : أما الكتاب الثاني ، وهو يصل أيضاً إلى نفس النتائج ، ولكن يشويه مسحة من شك عقلي ، ويدل على آثار من تفكير خارجي قد وصل إلى كتب العبرانيين الفلاسفة . وفي اليهود إلى بابل ، وهناك تأثروا بلا شك بالكلدان والفرس ، في طريق حياتهم ، بل في معتقداتهم الدينية . وقد نفلت معتقدات « الزند أفستا » في إصحاحات العهد القديم : حزقيال وزكريا ودانيال وتركزت آثاراً يستطيع الباحثون في العهد القديم أن يجدوها بسهولة . حقا كانت الزند أفستا لاتدعو إلى التوحيد المطلق وإنما تدعو إلى الإثنائية ، ولكنها كانت أيضاً تحارب الوثنية . ولهذا فضلها اليهود ، وانعكست كثير من عناصر الزند أفستا في العهد القديم . كما أن الروحية التي كانت تشع في الدين الفارسي جعلت اليهود يتجذبون إليها ، ويفتح مجتمعاتهم المغلق لكثير من عناصرها . وقبل عامة اليهود كثيراً من عناصر البارسية — أي الزرادشتية . وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من عقائد اليهود . ولكن البارسية نفسها لا تحتوي من العناصر الفلسفية ما يجعلها ملها فلسفياً يلهم اليهود روح الفلسفة ، وفرة التفلسف ولا يوجد اختلاف كبير مآيز بين كتابات اليهود تحت حكم ملوك العجم أو أوائل الملوك المقدونيين وبين كتاباتهم قبل المنفى .

ولكن ما نلبث أن نجد تطوراً شبه فلسفي لدى جماعات من يهود الإسكندرية . ساد الحكم المقدوني مصر ، ولما كثيرون من اليهود إلى الإسكندرية ، وكونوا جالية غنية ازدهرت تجارياً أشد الازدهار . وأقبل اليهود على الثقافة اليونانية بتذوقونها . ولأول مرة في تاريخ اليهود يقابلون حكمة عليا أسمى من تراثهم . فتأثروا بها أشد تأثير . وكانت التوراة قد ترجمت إلى اليونانية في ترجمتها المشهورة بالسبعينية . وكان بطليموس فيلادلف قد طلب من اليهود ترجمتها فقام بالترجمة اثنان وسبعون عالماً من علماء يهود مصر . ونسى اليهود العبرية ، وبدأوا يتكلمون ويكتبون باليونانية . وكان لابد للبعض منهم أن يخوضوا في التأملات الفلسفية . وكانت غايتهم أن يرفضوا من قدر دينهم في عين اليونان ، وكان هؤلاء ينظرون إلى هذا الدين اليهودي بعين الاحتقار ، ويرونه أساطير وخرافات . وبخاصة حين أصبح نص التوراة في أيديهم ، والتوراة — كما نعلم — هي تاريخ نبي إسرائيل ، فيها قصصهم وخرافاتهم ،

وما نالهم من نعم ، حين حافظوا على الشريعة الموسوية ، وما نزل بهم من نعم حين عصوا هذه الشريعة ، وطبعا نزول الله يحارب معهم ، وفيها تخلى الله عنهم ، وفيها التشبيهات المادية الغليظة ، والمبارات الحشوية . . . كل هذا جعل اليونان يبنأى عنها . والملك قام بعض يهود الإسكندرية بمحاولة فلسفية يحاولون بها شرح التوراة شرحاً رمزياً ، وكان هذا هو الطريق الوحيد أمامهم لجلعها مقبولة لدى اليونان . وكان اليونان أنفسهم يفعالون في هذا المصير نفس الشيء ، كان الفيناغورين والأفلاطونيين والرواقيون يقيرون بشروح الميتولوجيا والأسرار ، وكانت هذه الشروح تجمد رواجاً لدى القراء ، وسرعان ما قام بعض اليهود بنفس الشيء . كانت الفلسفة اليونانية هي الأساس ، والتوراة هي الميتولوجيا والأسرار ، فأتخذوا يشرحونها شرحاً رمزياً . بل إننا نجد في نسخة التوراة السبعينية آثاراً من هذا الاتجاه الرمزي الذي انتشر بين يهود الإسكندرية ثم كان فيلون يمثل هذا الاتجاه الكبير . وقد انتشرت هذه الفلسفة في عهد بطليموس فيلخونيور ويمكن تلمس بقايا منها في شلوات تركها الفيلسوف اليهودي أرسيتوبول Aristobule ، كما أن هناك كتاباً آخر يتضح فيه آثار الحكمة اليونانية الممزجة بالعقائد الشرقية . وهذا الكتاب هو كتاب « الحكمة » ومؤلفه يهودي إسكندري .

والشكافة الهامة في هذه الفلسفة التي نطلق عليها تجاوراً اسم فلسفة يهودية . هل هي فلسفة يهودية حقاً . لقد ذهب أكبر ممثلي هذه الفلسفة وهو فيلون ، إلى نظرية تتحكم فيها الفلسفة اليونانية ، وتتضامل أو تكاد تخفى النظرية اليهودية . إن الموجود الإلهي — عند فيلون — هو الكمال المطلق ، بحيث لا يمكن أن نعلمه بإدراك عقل أو إدراك في مجال العقل الإنساني . وحيتل تنهار التشبيهات الغليظة وصور التجسيات التي أوردها العهد القديم . وقد ذهب فيلون بعيداً في التفسير الرمزي ، بحيث تكاد تنقطع صلته بالتوراة : إنه يقرر أن كل تشبيه ورد في التوراة إنما يجب أن يؤل ، كما أن الله ليس إله المبرانيين أو إله الإسرائيليين فقط ، وإنما هو إله العالم جميعاً ، « وأسماءه تدل على الكلية ، فهو الموجد ، والموجد حقاً ، وهو العلة الأولى ، وأبو العالم ولكنه نفسه وروحه »^(١) وهو يؤل أشد تأويل قول التوراة « إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب » ، فإبراهيم عنده هو العلم ، وإسحاق هو الطبيعة . ويعقوب هو الزهد . إن الأسماء الثلاثة لا تنفي أبداً أنبياء بني إسرائيل ، وإنما هي المصادر الثلاثة لعرفنا بالله . ثم يستخدم نظرية المثل الأفلاطونية — فيقول : إن الله هو « شمس الشمس » . أي أنه الشمس العقول للشمس المحسوسة . والله مجرد ، كما هو مثال أو مثال المثل ، فلا تجليات له ، وهو بصدد عملية الخلق . إن العالم هو عمل قري متوسطة ، تشارك في الماهية الإلهية ، وبواسطتها يتجل الله في الوجود ، كما تتجلى آثار الشمس في أضوائها . وبهذه الوسيلة هو موجود

دائم ، حاضر في كل شيء ، فعال هو في الأشياء الفاضلة منه بدون أن يفعل على الإطلاق^(١) .
أما الوسطاء الذين يفعل الله خلالهم فكثيرون ، فالوسط الأول الوجودي أو الكلمة ابن الله — نموذج العالم ، و عليه الحكمة ، ثم رجل الله أو آدم الأول ، ثم الملائكة ، ثم نفس الله . وأخيراً — « القوات » وهي كثيرة — ملائكة وجن نارين وهوائين يفعلون الأمر الإلهي .

وقد كان ليون أحد مؤسسي المسيحية الحقيقيين — أخذ أقواله القديس يوحنا الإنجيلي ، وصاغها متلائمة مع عقيدته في المسيح ، وقد كان ليون قريب العهد بيوحنا وثبت أن يوحنا قرأ أعمال ليون وتأثر بها .

ونحن لا نبحث هنا في التطور التاريخي أو المهدات الفلسفية لظهور المسيحية ، إن بول نفسه كان يهودياً ، وقد تأثر بالأعمال اليهودية لمروطقية ، وزجها بحياة المسيح ، كما كان على معرفة بالفلسفة اليونانية خلال ثقافته اليهودية التي كانت — كما نرى — فيلونية وهذه الفلسفة فلسفة انتقائية أو انتخابية أو مجمعة ، فبجانب الصبغة اليونانية ، نقلت إليها خلال التراث اليهودي — الحكمة البابلية ، ثم عناصر كثيرة من الفلسفة الهندية . وقد انعكست هذه الفلسفة الانتقائية في فلسفة أفلاطون ومدرسة الإسكندرية من ناحية ، وفي المسيحية من ناحية أخرى . وقد أخذت الأفلاطونية المحدثة جوهر أقوال هذه الفلسفة الفيونية ، وبخاصة نظرتها اليهودية أي القول بوحدة الوجود ، وأدخلته المسيحية بنظرتها الحلولية أي القول بحلول اللاهوت في الناصوت ، وبقولها بالوجود . وصيغت كل من الأفلاطونية المحدثة والمسيحية المذهب الفيوني بنظرة ، كل من وجهة نظره الخاصة .

لم تكن هذه الفلسفة يهودية ، إن « الكنيس » قد أنكروها إنكاراً باتاً . وما لبث أن انعكس هذا في قلب اليهودية نفسها : إن يهود الإسكندرية ، وهم في محاولة مستميتة لإثبات أن لديهم فلسفة خاصة بهم ، أرادوا أن يضموا هذه الفلسفة « شكلاً خاصاً » أصيلاً ، وأخذوا يشيعون ويعلمون ويكتبون : أنهم هم أصحاب تلك الفلسفة . وأن فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو كانوا تلاميذ لليهود . انتشرت قصص وروايات كتبها مؤلفون يهود ، تقول إن هناك علاقات بين أنبياء بني إسرائيل وبين الفلاسفة اليونان ، وأن هؤلاء الآخرين أدخلوا من معدن النبوة ، كما سيبر عن هذا بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية من الإسلاميين — متأثرين بإسرائيليات . أقول انتشرت هذه القصص والروايات اليهودية تحاول أن تربط بين فلاسفة اليونان وبين أنبياء بني إسرائيل . وذكروا على لسان بعض الكتاب الوثنيين الصلوات بين قداي الفلاسفة واليهود ، ويوردون قرة للفيلسوف كليارخوس ، أحد المشائين القدامى من تلامذة أرسطو ، يقول فيها إنه تعرف على يهودي في آسيا ، وأنها تناقشا أثناء المقابلة في موضوعات فلسفية ، وأنه تعلم من هذا اليهودي

أكثر مما تعلم هذا اليهودي منه . ويعتبر نوميونوس الأبائى أفلاطون « موسى يتكلم لغة أهل أثينا » هذا هو التفسير المخادع الذى قدمه يهود الإسكندرية المتخفون للصلات بينهم وبين الفكر اليونانى .

أما يهود فلسطين ، فلم يكونوا أقل تعرضاً لنفوذ الفكر اليونانى فى تراثهم ، وكانت اليهودية نفسها كدين فى خطر . وقد انقسم اليهود حينئذ إلى قسمين : القريسيون والصدوقيون ، أما القريسيين : فقد قبلوا الأفكار والمذاهب والطقوس العملية السائدة ، وتأثروا بها تأثيراً ، وحاولوا أن ينسبوا لكل هذا أصلاً قديماً وإلهياً ، مدعين أنها نقلت خلال العصور بتقليد أو رواية شفوية أو ينسبون إلى موسى نفسه نظرية التفسير التى طبقوها هم على النصوص المقدسة . وقد نفذت فى أعماق أعمال القريسيين الفلسفات اليونانية والكلدانية والفارسية . أما « الصدوقيون » فقد رفضوا « التقليد الشفوى » وباتالى رفضوا كل المذاهب المنسوبة للعقائد الجديدة التى لا تتحد فى النص المكتوب وكان الصدوقيون يمثلون اليهودية الرسمية وكان إيمانهم بإله يهودى فقط لليهود - ولم تتطور فكرة الإله عندهم وكانوا ينكرون أيضاً البعث فى صورته الجسدية أو الروحية وقد تكونت جمعية سرية فى أعماق فريق « القريسيين » ، أخذت تراول طقوساً معينة وقد سميت باسم Esséens أو Esséniens وقد اشتقت الكلمة فى الأرجح من الكلمة السورانية Asmya أى الأطباء . ويبدو أنها تكونت على غرار جماعة يهودية فى مصر ، تسمت باسم الأطباء الروحانيين Therapeutes أو أطباء النفوس ، كانوا يعيشون فى وحدة واعتكاف وتأمل ، وكان يهود فلسطين أقرب من أطباء الإسكندرية إلى الديانة اليهودية ، وكانوا يضعونها موضع الاعتبار فى الحياة العملية وفى الحياة الاجتماعية ، ولكنهم كانوا أيضاً يعيشون معيشة زاهدة وحياة تأمل عميقة^(١) . ومن الكثير وما يافت النظر أن تكون هذه الجماعة ، مباشرة بمذهب هو مزيج من التصوف والفلسفة ، وأن تتطور لدى يهود فلسطين فى وقت ميلاد المسيحية . ومن الملاحظ أيضاً أن أطباء فلسطين اليهود كانوا ينسبون « لأسماء الملائكة » أهمية كبرى . وكانت لهم مذاهب خاصة سرية ، ويمتبرونها أمراً لا تنفى إلا لأعضاء الجماعة وبعد انضمامهم لها بوقت طويل واختبارهم اختباراً حقيقياً ، هذه هى الصورة الأولى للماسونية التى ابتدعها اليهود أيضاً فى العصور الحديثة ، وجعلوها وسيلة لنشر كثير من مبادئهم ، وغايتهم إقامة هيكلى سليمان مرة ثانية

ويقرر فيلون فى كتابه الموسوم : Quod omnis probus liba أن هؤلاء الأطباء كانوا يمتثلون الجانب المظلم فى الفلسفة ، ولا يدرسون من الطيبات إلا الجزء الخاص الذى يبحث

(١) ظهرت وثائق البحر الميت منذ عام ١٩٤٧ م . وقد كشفت لنا الكثير عن حقيقة المذاهب اليهودية وظهور المسيح .

وجود الله ونشأ الأشياء الموجودة وكانوا يدينون بمذهب يلعب فيه علم الجن والملائكة الدور الكبير ، وذلك بالإضافة إلى بعض التأمّلات الفلسفية ، وقد ازدهرت بينهم بعض المذاهب التي كوّنت فيها بعد الكيالا ، مذاهب مأخوذة من مصادر متعددة ومختلفة ، ولا شك أنها كانت المصدر الرئيسي الذي أوحى للفنوصيين بعض مذاهبهم فيما بعد .

ويقرر مونك أن تأثير فلاسفة يهود مصر على الأفلاطونية المحدثة من ناحية ، وعلى الفلسفة الفنوصية من ناحية أخرى يضع اليهود في سياق الفلسفة أو الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين فلسفة اليونان وآراء الشرقيين . ويقول : إنهم من هذه الوجهة من النظر يستحقون اسم الفلاسفة ويأخذون مكاناً في تاريخ الفلسفة . ولكنه يقرر أنه بالرغم من بعض الأصالة التي تنسب إلى هؤلاء الفلاسفة سواء أكانوا من يهود الإسكندرية أم من الكيالا ، فإنه من الصعب جداً أن نسمي مذهبهم الحلول « فلسفة يهودية » إنهم خارجون عن تاريخ اليهودية العام . إنهم دائرون معزلة عن تيار الفكر اليهودي المنبثق عن اليهودية نفسها . كان اليهود هنا فقط وسطاء بين الفكر الأوروبي مثلاً في اليونان ، والفكر الشرقي مثلاً في قصص العهد القديم ، وفلسفة أفلاطون وحكمة فارسي وأساطير الكلدان .- ويشير مونك في براعة إلى أن اليهود تأمن بنسب الدور مرة أخرى في ظروف مختلفة تماماً . ولعله يقصد قيام اليهود بحركة ترجمة الفلسفة الإسلامية والعلم الإسلامي إلى أوروبا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين .

ولا ظهرت المسيحية عداها اليهود - أشد المصاداة - كما نعلم ، وبدأ الصراع العنيف بين الدينين ، وقد أخذ الصراع مظهرًا دمويًا مريعًا ، وإذا كان اليهود قد ازدهروا - من الناحية العقلية - أو بمعنى أدق ظهر منهم بعض المفكرين المتفلسفة ، فإن القرون المسيحية الثلاثة الأولى قد قضت على كل تقدم عقلي لدى اليهود وتوزعوا بعد نكبتهم في القدس في كل البلدان ، وفرق علماء اليهود هاربين من انتقام الرومان . ولم يعد لهم أمل في أن يجعلوا بيت المقدس مركز الثقافة اليهودية أو الرمز الذي يتجمع فيه آمال الأمة المشتتة . كان هم هؤلاء العلماء الأكبر أن يجمعوا اليهود في كل بلد حلوا فيه كجماعة دينية . وبدءوا منذ الربع الأول من القرن الثالث الميلادي يجمعون جميع تعاليم الفريسيين - وكان معظم اليهود من هذه الطائفة - في كتابهم المقدس « المشنا » وكان هذا الكتاب حصيلة عمل مستمر في مدى ثلاثة قرون وكان اليهود المشتتون قد حملوا معهم النصوص القديمة لكتبهم المقدسة ، فأخذوا - بعمل تقليدي واسع - في تحقيقها ، وتقويم نصوصها ، ووصل بهم الحال إلى أنهم كانوا يحسبون عدد الحروف المحتواة في كلمات كل كتاب . وإذا ماحاولنا أن نبحث عن أي أثر فلسفي في الحواشي والشروح المتعددة التي وضعت خلال ستة قرون من العهد المسيحي - سواء في التلمود أو في التفسيرات البلاغية أو الرمزية للتوراة - فلنأخذ شيئاً هاماً . إننا نجد آثاراً كيبالية تخصص بالجن والشياطين والسحر والشعوذة ، والأسرار الخفية . ولانجد ذكراً

للجانب النظرى للكبالا ، وهكذا عاش اليهود في ظلال المسيحية .

* * *

وظهر الإسلام ، واستقر المسلمون في البلاد المفتوحة . وأحسن اليهود لأول مرة في تاريخهم بالأمن والعلمانية . كان كتاب المسلمين يعتبرهم « أهل ذمة » لهم حقوق وعليهم واجبات ، ويعترف فيدا وهو عالم يهودى معاصر بموقف المسلمين التسامح أكبر تسامح تجاه اتباع الكتب المقدسة ^(١) . وصل عدد كبير من اليهود في عصور الإسلام إلى أعلى درجات الوظائف المدنية ، وسيمثل البعض منهم في الأندلس إلى مقام الوزارة . ولقد رأينا - من قبل - كيف حمل اليهود الأصفهان للدين الجديد ، وبدعوا العداوة في المدينة . ورأينا كيف اندفع اليهود من اليمن ، وكانت في اليمن جالية يهودية كبيرة ، انتشرت فيها السيمياء والكيمياء والتنجم والسحر والطلاسم ، وأن منها أتى عبد الله بن سبأ من ناحية ، وكعب الأحبار من ناحية . ووصل اليهود إلى الكوفة ، وسكنوا فيها ، وعاونوا على إشعال « التشيع الغالى » وعلّموا الكثير من رجاله السحر والثيرنجات . كما اندموا في قلب الحديث . ينشرون الإسرائيليات المضلة . ولكن حتى في هذا لم تكن لهم فلسفة أو فكر فلسفى . وأخذ عدد كبير من اليهود يهتق الإسلام . وهنا رأى « الكنيس » أن يبدأ الحرب العقلية والجدل العقل . ويقرر مؤلف أن الحركات العقلية في العالم الإسلامى أثرت بقوة على الكنيس ، وقد وُجد هذا نزاعا واصطداما ، اضطّر رجاله من اليهود أن يستخدموا وسائل وأسلة أخرى - غير الأسلحة المستخدمة في المدارس التلمودية لحل المشاكل التي قابلتهم ، مشاكل نظرية ، ومشاكل عملية . وكان اليهود - كما قلت - خالوا من أى تراث فلسفى ، كانت النزعات الفلسفية التي انبثقت من يهود اسما - كفيلون وغيره - لا تمثل اليهودية في شيء . ولذلك نرى أنهم لم يشاركوا في حركة الترجمة المشهورة - ترجمة علوم اليونان إلى العربية ، شارك العرب فيها المسيحيون السوريان من يعاقبة وضاطرة ، وشارك فيها الصابئة ولكننا لا نجد أبدا اسم يهودى واحد ، قام بالترجمة ، كان اليهود فقط أصحاب علوم سرية وسحرية : السحر والثيرنجات والسيمياء ، مع بعض عناصر من كيمياء بدائية ، وامتون الكثير منهم الطب ، فلما جاءت حركة الترجمة ، كانوا خالوا من كل استعداد علمى لها ، فلم يشاركوا فيها .

ونلاحظ كذلك أن هؤلاء العلماء اليهود الذين شاركوا في الحركة الفلسفية نفسها إنما كتبوا بالعربية ، كانت اللغة العربية « لغة العلم الدولية » وقد تكيفت تكيفاً - لا مثيل له في لغة من اللغات - لتلقى التراث الجديد الذى نقله مجموعة من الكتاب والترجمة ، وهو يحمل معانى جديدة ومصطلحات متشابهة . ومن العجب أن يقول فيدا « إن العربية فرضت على

رعايا الخلفاء غير المسلمين - وربما على اليهود أكثر منهم على النصارى ،^(١) إن العربية لم تفرض على هؤلاء بقدر ما سارع هؤلاء اليهود والمسيحيون لتعلمها والتكلم والكتابة بها ، المتابعة التطور العلمى الخلاقى ، الذى قذف به المسلمون فى تيار الحضارة العام . ولم يجد علماء اليهود أى غضاضة فى الكتابة بلغة جديدة تنتمى إلى دين جديد ، ولذا يتحرق فيدا غيظاً حين يذكر أن اليهود قد كتبوا بهذه اللغة الغنية ، وقد كتب يهود الإسكندرية من قبل باليونانية ، وكذلك فعل يهود فلسطين . ثم إن اليهود أنفسهم قاموا بالترجمة السبعينية للتوراة . ونقلت التوراة إلى اليونانية ، لغة آرية تختلف خصائصها أشد الاختلاف عن خصائص لغة سامية كتبت التوراة فيها أصالة ، وهى اللغة العبرية . إن الواقع أن علماء اليهود بدعوا لغة تفسر الكتاب ، وعرض القانون الشفوى - باللغة العربية ، وذلك حين رأوا مجموعة كبيرة من الشعب اليهودى تحتق الإسلام ، ثم للدفاع عن عقيدة أسلافهم أمام المحجمات العقلية لأعدائهم . وأصبحت العربية والراث العربى نافذاً فى أعماق الفكر اليهودى ، بل لابد من معرفة هذا التراث وأثره فى اليهود حتى أوائل عصر النهضة . إن فيدا نفسه يعترف بأنه لا يمكن فهم فلسفة لى بن جرسون وحيدى كرسكاس ، وهما من رجال عصر النهضة وكانت صلاتهما المباشرة بالعربية قد انقطعت ، ولكن التأثير العربى الفلسفى كان يشع فى كتاباتهما ، بحيث لا يمكن اعتبارهما خارجين عن دائرة الفكر العربى . ونحن نعلم - وهذا ما لا يذكره فيدا - أثر هذين المفكرين النافذ فى اسبينوزا . لقد كان المسلمون يعطون ، كانوا هم « العاطلين » وكان اليهود يأخذون ، كانوا هم الآخذين « طوال القرون الوسطى ، وحتى عصر النهضة ، وما بعد عصر النهضة .

• • •

نعود إلى الفترة التى تزورها ، فترى الشهرستانى ينتبه إلى أخذ اليهود من المسلمين « وأما القول فى القدر ، فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الإسلام ، فالرabanين منهم كالمعتزلة فينا ، والقراءون كالحيرة والمشبهة « ومع أن النص غير دقيق ، إلا أنه يبين - على وجه العموم - انعكاس الفكر الإسلامى فى اليهود .

كانت أكاديمية بابل مزدهرة فى ذلك العهد ، وكانت تلمودية ، تدبى بالنص المكتوب وبالتفصيص الشفوية . ولكن الدنيا كانت تتحرك حولم ، وكانت الفلسفة الإسلامية المنبثقة عن فكر إسلامى أصيل تتكون - أو تكونت فعلا . وفى أكاديمية سورات ، إحدى أكاديميات بابل اليهودية ، كان الرabanين هم المسيطرون على الحركة اليهودية . كانوا - كما قلت - عن اليهود عامة يعيشون فى أعماق نصوصهم المكتوبة ، وفى الوقت عينه يتمسكون أشد

التمسك بالنصوص الشفوية . كانت المدارس التلمودية تسيطر على جمهور اليهود . ولكن الفكر المعتزلي الإسلامي مالبث أن نفذ إلى رجال هذه المدرسة فظهر أحد علماء اليهود في عهد أبي جعفر المنصور ، يشير بحركة عقلية جديدة « وهو عنان بن داود » وينشئ فريقاً جديداً مقابلاً للربانيين ، وهو فريق القرائين . وقد أعلن عنان الثورة على الربانيين ، وعلى سلطاتهم الدينية ، ونقض القوانين التقليدية ، كما دعا إلى استخدام العقل ومبدأ البحث الحر . ولقد كان في هذا صدمة كبرى للربانيين ، كانت الربانية مركز الاعتقاد اليهودي ، تحافظ على وحدتهم طبقاً لمعتقدات واحدة ، وكانت تؤمن بالنص المكتوب كما تؤمن بالتقاليد الشفوية التي وصلتهم خلال التاريخ والأجيال المتعاقبة . فما إن ظهر عنان بن داود يعلن المذهب القرائي حتى ثارت ثائرة الربانيين . مع أنه من الجدير بالملاحظة أن عنان بن داود لم يهدم التقليد الشفوي تماماً ولم يرفضه . كما فعل الصدوقيون من قبل أي تفسير من أي نوع للتقليد ، إنه ألقى فقط بالفكرة التي تقول : ينبغي أن تكون النصوص - مكتوبة أو شفوية - منسجمة - مع العقل . أو بمعنى أدق إنه يعلن : أن النقل والعقل لا يتعارضان . وسمى أتباعه أنفسهم بالقرائين - والكلمة في أصلها « كرايم » أي النصين ، أي أتباع النص المكتوب ، لا الرواية الشفوية . ثم تغيرت واشتهرت باسم القرائين وكان القرامون - أول من ألقوا في اليهودية بأول مذهب لاهوتي منسق وعقل ، ويزيده النظر الفلسفي . كان القرامون أثرًا من آثار المعتزلة^(١) ، بل كانوا تابعيها في التراث اليهودي . لقد اتخذ القرامون اليهود المعتزلة مثالا لهم واتخذوا اسم « المتكلمين » وسما لهم . بل إن المسعودي يصف القرائين بنفس الوصف الذي يصف به المعتزلة « أهل العدل والتوحيد » ويقول القرائي اليهود أهرؤن بن إيليا صراحة إن القرائين وقسما كبيراً من الربانيين تابعوا مذاهب المعتزلة بل إن كتاب خوزاري اليهودي يذكر « أن ملك الخزر طلب أن يعرض عليه في إيجاز آراء « الأصوليين » القرائين . وهم أصحاب علم الكلام » . ويقول موسى بن ميمون في دلالة الحائرين إن القرائين استعاروا حججهم من المتكلمين المسلمين . وأن الغاية من استعادة هذه الحجج - هي إقامة العقائد الأساسية لليهودية على أساس فلسفي . ويذهب مؤنك إلى أن المتكلمين المسلمين واليهود - بدعوا يستعملون المنهج الجدلي الأرسطي - وكان هذا المنهج بدأ يدخل في العالم الإسلامي - لكي يقطعوا به المذاهب الفلسفية للفيلسوف الاستاجيري . وهذا خطأ ، وسردهه مستشرق يهودي آخر هو جولدتسيهر . إن متكلمي الإسلام - معتزلة كانوا أو أشاعرة - لم يستعملوا المنهج الجدلي أو المنطق الأرسطاليسي ، بل كان لهم منطق آخر ، أجملت عناصره من قبل في هذا الكتاب وفصلته في كتابي « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » ، وسيضيئ

موسى بن ميمون ، وهو فيلسوف يهودى أرسطاليسى بهذا المنهج الكلاسى وسيهاجمه - من وجهة نظر أرسطاليسية - متابعاً ابن رشد . وسيجرى وراهم بعد ذلك في نفس الاتجاه توما الأكوينى .

أما القضايا الرئيسية التى « قام القراءون بالدفاع عنها فهى : أن المادة الأولى ليست قديمة ، إن العالم مخلوق . وبالتالي فإن له خالقاً . إن هذا الخالق وهو الله ؛ لا بد له ولا نهاية ، إنه غير جسم ، ولا تحيط به حدود المكان ، إن علمه يحيط بكل الأشياء . وحياته إنما هى العقل ، بل إنها هى التحقل المحض . إنه يفعل بزيادة حرة وإرادته متوافقة مع سموه وقدرته وتزهره . كل هذه القضايا ، قضايا معتزلية يذهب القراءون وراء المعتزلة فيها ، ويتابعونهم فيها متابعة تامة .

ولقد ازدهر القراءون لفترة من الزمن ، كما ازدهر المعتزلة لفترة من الزمن أيضاً . وكان منهم يافت بن صاعير - وهو مؤلف قرائى عربى (ازدهر ما بين القرن الثالث عشر الميلادى والقرن الرابع عشر) ، وقد وضع سلسلة طويلة للرواية اليهودية الحقيقية أو التقليد أو للسنة اليهودية الحقيقية ، ممتدة من جيل إلى جيل ، مبتثلة بموسى وسميته بيمان ، أو بمعنى آخر إن القرائين وضعوا نوعاً من السند للتقليد الصحيح . . . وقد وصل السند من موسى . . . حتى شياريا ، ونقله شياريا إلى ابنه رابزيلا - ومن رابزيلا انتقل إلى عثان . وكان عثان فى رأى يافت ابن صاعير « أول من أظهر المذهب الصحيح ببراين بينة وألم الحقيقة التى بقيت زمناً طويلاً مخفية » ويقول إنه ضحى بحياته لأجل عقيدته فى أيام المنصور .

أما الشخصية القرائية الثانية الهامة ، فهى شخصية داود بن مروان المسمى الرقى . وقد نشأ فى الرقة فى العراق ثم تحول إلى المسيحية ، حيث درس الفلسفة واللاهوت تحت إشراف أستاذ مسيحى فى مدرسة الرقة الفلسفية المشهورة ، ثم عاد ، فاعتنق اليهودية . ويشكك فيدا فى أنه كان قرائياً بل يرى أنه كان أقرب إلى الربانيين . وتكتب كتابه الذى وصم باسمه المسمى بالمرية . ويسمى الكتاب أيضاً « العشرين مسألة » . وقد أشار إلى كتابه - فيما بعد - كتاب من الطائفة الربانية . وهذا يثبت أنه لم يكتب ضد الربانيين ، وأنه إنما شغل بالعقائد الأساسية التى قبلتها الطائفتان ، ولا تحتوى كتاباته على أى جدال ونقض للربانيين . وإنما يذهب بهما بن فاووده فى كتابه المشهور « واجبات القلوب » إلى أن المسمس حاول فى كتابه أن يثبت عقائد الدين بالعقل ، وأن يناقش أعداء الدين بنفس الوسيلة . وأهم العقائد التى يعرضها المسمس . هى أن العالم - كعالم صغير - Microcosme هو المخلوق الأكمل ، وأنه يشغل درجة أسمى من درجة الملائكة . والملائكة فى التوراة موجودات سماوية ، وأن الإنسان فى مكان أدنى قليلاً منها . ولكن المسمس ، وهو يقدس العقل والعقوى العقلية - متابعاً للمعتزلة ، يرى أن فى الإنسان كل ما فى الملائكة ، ثم يزداد عنه بصفات أخرى .

أما الشخصية الثالثة الكبيرة من القرائين ، فهو أبو يعقوب البصير واسمه اليهودى جوزيف هاروح . وقد كتب بالعربية كتاب « المحتوى » فى الكتاب عرض لكل النظريات التى ينسبها موسى بن ميمون للمتكلمين المسلمين . يعرض أبو يعقوب البصير فى هذا الكتاب لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، أى النظرية اللرية ويرد تغيرات اللرة الطبيعية إلى ظواهر أربعة ، الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . ويتكلم عن صفات الله كما يتكلم أى معتزلى ، بل يخوض فى بعض نظرياتهم ويعتقها - مثل الإرادة الإلهية - الحادثة لا فى محل *Sans abstranm* أما البراهين التى يثبت بها وحدة الله وعدم جسيته والخلق من عدم فهى هى نفسها براهين المتكلمين .

وقد تابعه تلميذه جوزيه بن جوده . ثم ظهر يعقوب القريشاني وكتب بالعربية كتاب « الأنوار والمراقب » . وهو يكاد يكون كتاباً معتزلياً خالصاً .

أما الربانيين أتباع التلمود ، فقد تابعوا مثال العلماء القرائين فى إقامة بنائهم الدينى مستخدمين أيضاً طرق العقل والبراهين ، وقد أمدتهم « فلسفة المص » أى فلسفة المتكلمين المسلمين بكل هذا . وأول فلاسفة الربانيين ومنكلمهم هو سعدية بن يوسف الفيوى . وقد اعتبره مؤرخو الفكر اليهود أنفسهم من الأفقدين والمحدثين « أعظم رجال الفكر اليهودى قاطبة ، إذ أنه كان أول العلماء الربانيين الممثلين لتاريخ اليهود ، الذين أقبلوا على استخدام العقل والبرهان لإقامة فلسفة يهودية أولاهاوت يهودى يستند على الكتاب والعقل معاً ^(١) . ولقد ذهب سعدية الفيوى فى شبابه الباكر إلى بغداد ، وتعلم فى أكاديمية سورات ، ولسنا هنا بصدد تأريخ نشاطه العلمى فى ترجمة التوراة إلى العربية أو تفسيرها ، وفى أصلاته كتنحوى عبرى ، إنما غايتنا أن نبين أنه كان أيضاً تلميذاً للمعتزلة .

وقد لاحظ فيدا أن الإمام أبا الحسن الأشعري قد ظهر فى زمن سعدية الفيوى ، وأن الإمام الأشعري قام بغرة ضد المعتزلة ، واعتنق مذهب أهل الحديث ، ثم حاول أن يثبت هذا المذهب بالعقل ، أو بمعنى أدق أنه قرر وضع النص أولاً ، ثم يليه العقل . ولكن هل موقف سعدية ، وهو ربانى يثبت النص أولاً ، ثم يؤيده بالعقل يشبه موقف الأشعرية لاشك أن سعدية فعل هذا . ولكن نرى - أنه احتضن المذاهب المعتزلية . أى أنه اتخذ منهجه من الأشعرية ، وادته من المعتزلة . وسرى - فيما بعد - أن من مفكرى اليهود ، من يتخذ منهج الأشعرية وادتهم . وقد كتب سعدية الفيوى فلسفته الكلامية فى كتاب بالعربية اسمه « الأمانات والاعتقادات » ^(٢) « والأمانات » تشير إلى العقائد الدينية ، والاعتقادات تشير إلى المعارف المكتسبة بواسطة

البحث العقلي . ويذكر فيلدا أن سمعيه القوي تابع الكلام المعتزلي في تنسيق أبواب الكتاب وفق مادته .

أما عن متابعته للمعتزلة ، في تنسيق أبواب الكتاب ، بل في تناول موضوعاتهم ، فلإننا نعلم أن المعتزلة كانوا يدمجون فلسفتهم الكلامية ببحث مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، ثم ينتقلون إلى البحث في الله وصفاته . وكذلك فعل سمعيه القوي . ثم إن الكلام المعتزلي قد أقيم - كما نعلم - على خمس أصول : التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، والمترلة بين المترلين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد تابع سمعيه هذه الأصول واعتنقها ، وبحثها في فصول متتابعة في كتابه . إن ما أود أن أنتهي إليه هو أن سمعيه القوي إنما كان أنراً من آثار المعتزلة - لقد أعطى للعقل سلطة كبرى - إن للعقل - عنده - الحق في أن يتفحص العقيدة الدينية ويبني أن تفهم بواسطته ، حتى يتمكن من الدفاع عنها أمام الهجمات الخارجية . إن العقل يعلمنا نفس الحقائق التي يعلمنا إياها النقل ، ولكن النقل ضروري لكي يجعلنا نصل بسرعة إلى معرفة أسس الحقائق ، أما إذا خيلنا للعقل بلباته ، فإنه لن يجعلنا نصل إليها إلا بمجد طويل .

ثم نحاض في كل ما نحاض فيه المعتزلة قبله - وحدة الله وصفاته ، والخلق ، والنقل والعقل ، وطبيعة النفس الإنسانية والسلوك الإنساني وطبق العقل - كما فعل المعتزلة - على - الأخبار الواردة عن الملائكة والجن والشياطين ، وحاول تفسير كل هذا تفسيراً عقلياً . دافع عن النبوة ، كما دافع المعتزلة ، وهاجم الفيلسوف الأفلاطوني الملحد محمد بن أبي بكر الرازي ، كما هاجمه المتكلمون المسلمون . وهاجم المقولات الأرسطاليسية - كما فعل المعتزلة ، وأثبت - على طريقتهم أنها لا تطبق على الله . وبرهن على الخلق من لا شيء أو من عدم ، وهو في هذا يحارب الفلسفة اليونانية التي تقرر قدم المادة ، وهو يتابع المعتزلة أيضاً - بين أثبت حرية الإرادة الإنسانية بمجيج تشبه أو هي هي حجج المعتزلة .

هذا هو سمعيه القوي ، أول من فلسف لاهوت العبرانيين ، واعتبره اليهود حتى الآن - فيلسوف التوراة على الحقيقة ، مهد السبيل للربانيين - جمهور اليهود ، لاستخدام العقل ، ووضع في أيديهم الحجج البرهانية ، لإثبات عقائدهم ، وتغلها . وكان له أكبر الأثر في الفكر اليهودي من بعده . ولم يكن سوى تلميذ صغير للمعتزلة .

وبدأت الفلسفة الإسلامية المشائية تظهر على أيدي الكندي ومدرسته ، ثم الفارابي ولست هنا في مجال تأريخ تكوينها . فإني سأعالج نشأتها في الجزء الخامس من نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - إن شاء الله - لكنني أؤخر هنا فأقول : إن آراء هذه المدرسة قد انتشرت إلى المغرب ثم إلى الأندلس . وفي القيروان وتحت تأثير هذه المدرسة - والفارابي منها بالذات - تكونت مدرسة القيروان اليهودية ، مدرسة عنيت - كمادة اليهود - بالطلب والسحر والتنجيم والسمياء

والكيمياء ، وكان لا بد لها ، أن تعالج الفلسفة ، وكان أول رجال هذه المدرسة أهمية هو إسحاق إسرائيلي (٨٥٠ - ٩٥٠ م) وقد كتب - كتابين كتاب التعريفات وكتاب المبادئ . وكتاباته عرض غلط يحوى دراسات منطقية وميتافيزيقية وطنية . وراآؤه الفلسفية هى صدى وانعكاس لأراء المدرسة الإسلامية المشائية أو بمعنى أدق الأفلاطونية المحدثة ، ومحاولة للتوفيق والتنسيق بين الدين والفلسفة اليونانية هذه الممتزجة من عناصر أفلاطونية وأرسطاليسية وأفلاطونية محدثة . ولقد بحث إسحاق إسرائيلي الفلسفة - متابعاً فلاسفة - الإسلام - بأنها هى البحث فى الله من حيث هو ، ومن حيث استطاعة القدرة الإنسانية التوصل إليه وإلى معرفته . ويرى أن تعريف الفلسفة على هذا الأساس وهو تعريف مستمد من فترة لتيانوس كتبها أحد شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، لا يتعارض إطلاقاً مع فكرة التوراة المثالية أو فكرة التلمود فى تعريف الله والبحث عنه .

ثم يقبل إسحاق إسرائيلي فكرة الخلق ، ويميز بوضوح بين الفعل الإلهي فى الخلق من عدم ، وتولد الأشياء الطبيعية الذى ينتج عن مادة مجردة موجودة وجوداً سابقاً . ويقر أن الله خلق العالم ، لأن الله أراد أن تظهر خيريته وحكمته فى الوجود . ولكن هذه الفكرة التى لا تتفق مع التصور المجرد السبهي الذى وضعته الأفلاطونية المحدثة عن الألوهية ، ما يلبث أن يربطها إسحاق إسرائيلي بفكرة الفيض الأكلوضى : فمن العقل تفيض النفس بمختلف درجاتها ، وفى درجة أدنى من النفس ينتج فلك السماء الذى يمتد بفعله على الطبيعة . إن هذه السلسلة تتفق تقريباً مع ثالث الأفلاطونية المحدثة : العقل والنفس والطبيعة .

إن التخطيط الفكرى الذى نجده لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين وبخاصة الفارابى ، إنما نجده لدى إسحاق إسرائيلي ، وقد تابعه جيلان من أجيال مدرسة القيروان ، فترأه لدى دنواش ابن تامين فى تعليق له على سفر يسيره . وهو يعلن فى مقدمة تعليقه : أن الحكمة اليهودية القديمة ، لو أحسن تفسيرها ، لانتهت إلى اتفاق تام مع النتائج التى لا تنقض للعلم والفلسفة . وفرى نفس الانحياز لدى يهودى إيطالى أسرته البحرية الإسلامية ، وعاش مدة فى شمال أفريقيا ، ثم عاد إلى إيطاليا ، وهناك كتب تفسيراً آخر لسفر يسيره أسماء هاكونى . وقد تأثر فيه خطي المدرسة المشائية الإسلامية الأولى .

ويظهر سالون بن جبرول (١٠٢٠ م - ١٠٥٠ م) ويحاول مونك أن يثبت أصالة ابن جبرول فى فلسفته ، ولكن من الثابت أنه كان تلميذاً لابن مسرة : الفيلسوف والصوفى الأندلسى .

ولكن ما لبث الكلام الإسلامى أو الفلسفة الإسلامية الخالصة ، أن تظهر واضحة فى الفكر اليهودى . وذلك حين نفذت فى أعماق كتاب لأحد قضاة الكنيس اليهودى الربانى فى الأندلس - أما هذا القاضي اليهودى فهو بهيا بن يوسف بن فاقودة . وقد كتب أيضاً بالعربية

« كتاب الهداية إلى فرائض القلوب » ويرى فيدا أن اسم الكتاب نفسه مأخوذ من مصطلح معتزل قديم ، فقد استخدم المعتزلة القداى « فرائض القلوب » أو أعمال القلوب ، مقابلة لفرائض الجوارح أو أعمال الجوارح . والكتاب هو عن حياة الإنسان الباطنية ، وعن المراج الذى ينبى أن يتخلله المؤمن للوصول إلى التور الإلهى الأسمى . ولقد عرض بهيا فى مقدمته لكتابه إلى السبب الذى دعاه إلى كتابته ، وهو أن القرن الذى كان يعيش فيه نسى الحياة الباطنية . إن العامة قد انكأوا على العبادات والطقوس فى تقليد مستعبد ، وحركات خالية من القلب الحاضر ، وبدون تعقل ، فاندغم التأمل والنظر . أما عن الخواص ، فقد تحجرت قلوبهم بظواهر الشريعة التلمودية : ونزوا النعصر الأساسى للدين . ولذلك كتب هو كتابه « شفاء للناس » من هذه الكتابات - وكقائده لم تحو حياة روحية حقة . ويذكر بهيا أن حكماء إسرائيل القداى لم يهملوا أبداً أو لم يستصغروا هذه الروحية ، إنهم قدروها حق قدرها ، ولكنهم إذا كانوا لم يتركوا تعاليمهم متناكساً ومتناسقاً ومنظماً فى هذا الموضوع ، فلذلك لأن من الملحوظ غياب التنظيم والتنسيق لدى حكماء بنى إسرائيل الأقدمين فى هذا الموضوع وفى غيره من الموضوعات وأن التلمود والمدرش - فى رأى بهيا بن فاقدده ، مليان بالمواد اللازمة لبناء النسق الروحى ، وأن عليه هو أن يكشف هذه المواد ، وأن يضعها فى نسق .

ولكن إذا بحثنا كتاب « واجبات القلوب » نرى أنه لم يستعن بهذه المواد الذى يدعى وجودها فى أعماق التلمود والمدرش . لقد استعار من المسلمين من متكلميهم وتصوفهم . ولا يجد الباحثون اليهود أنفسهم هذه المواد التلمودية أو المدرشية فى كتابه إلا عرضاً . فكانت كل أمثلته ورواياته إسلامية بحتة وإن كان قد أئخى الأسماء الإسلامية - أسماء الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والخلفاء وأولياء المسلمين - من زهاد وصوفية تحت صيغ غامضة وأسماء ملفزة . لم يكن بها سوى صدى الزهد والتصوف الإسلامى . ولقد أنكر فيدا أن يكون بهيا قد تأثر بالفرازى ، كانا معاصرين ، ويرى أن كتب للفرازى الصوفية الأخيرة ، لم تنتشر مباشرة ، ولم تصل إلى الأندلس إلا مؤخراً . وهذا احتمال غير مؤثوق به ، على أية حال : إن بهيا قد تأثر أشد التأثير بالمعاصى ، وأخذ منه ، وكانت كتب المعاصى معروفة باتساع فى الأندلس . ولقد أثر المعاصى نفسه فى الفرازى .

ولسنا نريد هنا أن نخوض فى فلسفة بهيا بن فاقدده من حيث هى فلسفة وأن نعرض لعناصرها وإنما نريد أن نبين الآثار الفكرية الإسلامية فيها وأنها لم تكن سوى صدى لهذه الآثار .

يرى بهيا أن أساس الحياة الداخلية هو الإيمان المطلق بوحدة الله ، ولكن معرفة ذات الله ليست فى نطاق قدرة المعرفة الإنسانية ، ولا يمكن أن نعرفها إلا بالنظر فى آيات الله فى مخلوقاته . فإذا تكلمنا عن وحدة الله ، وآمنا بها ، نتكلم مؤمن بقدرته وهذا يفرض علينا طاعته ،

والوجه إليه . كذلك الإيمان بوحدة الله ، يستلزم منا أن نستبعد مشاركة أى كائن له فى ملكه ، ولذلك كانت طاعة الله ، وهى اللاتعة بجلاله تامة ، لا يشاركه فى طاعته له موجود . فيجب أن تكون أعمالنا إذن خالصة له وحده ، ومتطهرة من كل ما سواه ، وأن نكون أذلاء أمام سيدنا الأوحى . ولكن الإنسان مع هذا معرض لكل أنواع الخطايا والزلات والمواجس ، وهى اختبار لوجدانه وامتحان . وأسلم الطرق لتجنب الخطايا والزلات وهواجس النفس ، هو أن يقطع الإنسان علاقته بهذا الكون كله : وهذا هو أول طريق الزهد . ولا كان إرضاء الله هو الغاية السامية للإنسان ، وتجنب غضبه هو ما نعى إليه بكل قدراتنا ، فيبغى أن يحقق فى أنفسنا ، وأن نكيف وجدنا للحب الإلهي .

ويقرر فينا أن كل هذه الأفكار التى تكون الإطار العام لكتاب « الهداية إلى فرائض القلوب » إنما هى مقامات الحياة الداخلية الباطنية ، لصوفية الإسلام .

ثم يقرر فينا أن وصف بهيا لوحدة الله ، إنما هو تركيب من علم الكلام الإسلامى ، وبعض آراء الأفلاطونية المحدثة ، مستمدة من كتاب « إخوان الصفا »^(١) .

ويتضح أثر الكلام الإسلامى الناقد فى يوسف بن صديق ، وقد كان يوسف بن صديق عضواً فى المحكمة الربانية فى قرطبة (توفى عام ١١٤٩م) وقد كتب بالعربية كتابه « العالم الأصغر » . ومصادر الكتاب الأفلاطونية المحدثة العربية ، والمشائية العربية والكلام الإسلامى .

أما عن مصاحبه فى الأفلاطونية المحدثة العربية ، فإن فينا يرى أنه تأثر بابن جبرول . ومنه أخذ مادته عن الأفلاطونية المحدثة . ويرى فينا أن يوسف بن صديق لم يكتب بابن جبرول ، بل يبدو أنه قرأ كتاب « امبدوقليس المزعم » . ويستنتج فينا أن يوسف بن صديق عرف آثار مدرسة ابن مسرة . ولم يدرك فينا أن ابن جبرول نفسه كان تلميذاً لابن مسرة . وأن كتاب « امبدوقليس المزعم » الذى أثر فى ابن مسرة ، ومن خلاله أثر فى ابن جبرول ، ليس إلا آراء أفلاطونية ، متأخرة ، صاغ فيها تلاميذ أفلاطون الكثير من آرائه وبخاصة فى الميول المطلقة ، وفى القدماء الخمسة على الخصوص ثم يرى فينا أن ابن صديق قد قرأ أيضاً أتولوجيا أرسطاطليس ، وكان قد وصلت نسخة العربية إلى الأندلس .

أما عن مصادره المشائية ، فكانت أيضاً كتب المشائين الإسلاميين من أمثال الفارابى وابن سينا .

أما عن الكلام ، فإن فينا يرى أن يوسف بن صديق لم يتأثر هنا بالكلام المعتزلى — خلال

سعديه وبها ، بل تأثر بالأشعرية ، وتبنى آراءها لكي يهاجم كتابات يوسف البصير القرائي ، وكان تلميذاً أميناً للمعتزلة^(١) . فتابع الأشعرية في تصوره عن الصفات ، وفي الجزء الذي لا يتجزأ كما تكلم عن الإرادة الإلهية ، كما يتكلم أي أشعري ، وهاجم المعتزلة هجوماً حنيفاً - ممثلة في شخصية يوسف البصير الذي اعتبر الإرادة مخلوقة .

وظهر يهودا هالي (١٠٨٥ - ١١٤٠) وكتب كتابه خوزاري . وقد ادعى فيه أن ملك الخزر - وكان وثنيًا - استدعى ثلاثة من العلماء - مسيحيًا وساميًا ويهوديًا ، وعرض كل منهم أركان دينه وعقائده ، وانتهى الأمر بالملك إلى اعتناق اليهودية ، والقصة خرافية . ولكن ما يهمنا هو إظهار الأثر الكلاسي والفلسفي الإسلامي في كتاب خوزاري .

إن الكتاب في مجموعه هجوم على الفلسفة ، كما عرضها ابن سينا ، وقد لها . ويقرر فيها أنه يدين بنقده للفرازي .

وظهر لدى اليهود - متفلسفة سينيون صفار من أمثال إبراهيم بن داود فكتب كتابه « العقيدة الرفيعة » متأثرًا خطي ابن سينا . وقد عرف ابن داود لدى المسيحيين باسم داود المترجم - ثم قتل في طليطلة بأيدي المسيحيين .

وما لبث أن ظهر لدى المسلمين « ابن رشد » شارحاً كبيراً لأرسطو ، ومحاولاً العودة إلى أعماق المذهب المشائي الحقيقي ، ومهاجماً للمتكلمين ، وبخاصة الأشاعرة . وكذلك ظهر لدى اليهود موسى بن ميمون ، شارحاً لأرسطو ، ومهاجماً للمتكلمين المسلمين واليهود ، وقد هاجم ابن ميمون بالذات الأشاعرة وآراءهم .

وتعود القرائية فتظهر في القاهرة على يد آخر مفكرها « هارون بن ايلي » فيكتب في العربية كتاب شجرة الحياة (عام ١٣٤٦ م) وهو مزيج من عقائد المعتزلة والفلسفة . والكتاب يشبه « دلالة الحائرين » في منهجه وطريقته . ويوصي قراءات وأخباراً هامة عن الفلاسفة الإسلاميين الذي استمد منهم الرجل فلسفته .

ولست أود أن أخوض في الفلسفة اليهودية إن كانت هناك فلسفة حقاً يهودية . إنما أود أن أنهي إلى أنها لم تكن إلا ظلالاً لفكر المسلمين وفلسفتهم مع تشويه هذا الفكر بعناصر من التوراة والتلمود .

• • •

ولا شك أن اليهود لم يؤثروا عقلياً أو فلسفياً في المسلمين ، ولكنهم نجحوا كما رأينا في إدخال عناصر تمخيرية لدى الفرق الخارجة عن الإسلام ، وبخاصة الباطنية . وقد رأينا من قبل -

كيف انتشرت الإسرائيليات، نقلها اليهود المستسلمة من كتب تحوى أقوالاً مزيفة للمسيح، وعبارات وأمثالا من التراث الرباني — وبخاصة كتاب بركيه أبوت Pirqué Abot . ثم انتشرت آراء الكيالا اليهودية في العالم الإسلامى ، تطوى فيها أخطر أنواع الفئوس . وقد دخلت هذه الآراء في عدد كبير من المفلسة الإسلاميين ، وفي بعض فلاسفة التصوف ، كما دخلت في فرق الباطنية ، وفي التشيع الغالى ، ولا شك في أننا في أشد الحاجة إلى دراسة الكيالا اليهودية وآثارها في العالم الإسلامى .

وقد كانت الكيالا اليهودية تسير في العالم الإسلامى خفية ، وتتسلل إلى خفايا بعض المفكرين من الإسلاميين داخلياً ، ولكن ما لبثت أن ظهرت علانية تحت اسم الفرقة العيسوية ، نسبة إلى مؤسسها أبى عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني ، وقد عرف عند اليهود باسم عوفيد ألوهيم ، أى عابد الله . وقد بدأ دعوته بين اليهود في أواخر الدولة الأموية ، واتبعه عدد كبير من اليهود ، وكانوا ينسبون له آيات ومعجزات . ونحن نجد في آرائه تقارباً ، بل أصلاً للقرامطة والباطنية ، فقد أعلن أنه نبي وأنه رسول « المسيح المنتظر » وقد استخدم القرامطة نفس الاصطلاح ، كما زعم أن للمسيح المنتظر خمسة من الرسل ، يأتون قبله واحداً بعد واحد ، وهو يستخدم أيضاً اصطلاح الداعي ، وهو اصطلاح نراه لدى الشيعة الإسماعيلية ، ولدى القرامطة . بل إن هذه الفرقة تعتبر عند بعض الباحثين أصل الدعوة الإسماعيلية ونسب إليها دعاة الإسماعيليين وينسب بعض الباحثين إلى أن أولاد القنصاح ، منشئ الإسماعيلية ، كانوا يهوداً من الفرقة العيسوية كما نجد أصلاً من أصول الباطنية عند فرقة يهودية هي : المقاربة أو اليوزمانية وقد ظهرت في همدان ، نسبة إلى يوزعان ، أو يهوذا ، ويقل عنه أنه كان يطلب « تعظيم أمر الداعي » كما كان يذهب إلى أن للتوراة ظاهراً وباطناً وتزويلاً وتأويلاً . وحاول أن يفسر التشبيه الذى ساد التوراة ، ثم آمن بالملهد القدري ، وإثبات الفعل حقيقة للبعد^(١) . ومن المؤكد أن لهذه الطائفة أثراً في الإسماعيلية ، بل إن الإسماعيلية صورة من هذه الفرقة ، إذ تلعب الإسماعيلية إلى القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً . كما تؤمن الإسماعيلية بالملهد القدري .

وينبغى أن نلاحظ أن هذه الفرق اليهودية التى ظهرت في العالم الإسلامى كانت تجادل المسيحية أيضاً ، ويدعو أن الربانيين ، وهم جمهور اليهود رفضوا المسيحية رفضاً كاملاً ، ولكن الترائين ، أو جزءاً منهم . على الأقل وهم العائنة ذهبوا إلى اعتراف جزئى بالمسيح . فقررروا أن التوراة بشرت به ولكنهم ذهبوا إلى أنه يهودى من بنى إسرائيل تقيد بالتوراة ،

(١) التهرطاني : لللال والنحل ج١ ص ١٩٦ - ١٩٨ .

والرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٢٣ - ٢٥ .

واستجاب لنبي اليهود موسى ، وأن عيسى نفسه لم يدع أنه نبي مرسل ، أو أنه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى ، هو ولي فقط من أولياء الله المخلصين العارفين بأحكام التوراة ونظرت العنانية في الإنجيل ، وانتهت إلى أنه ليس كتاباً منزلاً عليه ، أو وحياً من الله تعالى ، بل هو جمع أحواله من مبدئه إلى كماله ، وإنما جمعه أربعة الخواريين ، فكيف يكون كتاباً منزلاً ؟ . وانطلقت هذه الفرقة تبحث في التوراة ، فوجدت ذكرى « المشيخا » ، في مواضع كثيرة وهو « مسيح النصارى » ولكن لم ترد لهذا المسيح التوبة ولا الشريعة الناسخة . ورد « فرقلب » وهو الرجل العالم ، وهذا هو أمر المسيح عندهم . ويبدو أن عدداً من اليهود كانوا يعتقدون أيضاً المسيحية ولذلك قام اليهود بوضع « علم الدفاع الدينى » ضد المسيحية والإسلام معاً .

• • •

إن النتيجة الهامة لهذا الفصل : هو أن اليهود أقاموا « بدء الفتنة » بين المسلمين في موضوعات « الإمامة » . ثم أشعلوا أوارها دينياً حول « الذات الإلهية » بما أدخلوه من عقائد وأحاديث في التجسيم والتشبيه . واكتفى المسلمون بنار اليهود ، فقاموا للدفاع عن عقائد القرآن والسنة ، وميتافيزيقا الإسلام الحقيقى . واصطنع المسلمون النظر ، واكتشفوا المنهج . فظهرت الفلسفة الإسلامية . وما لبثت هذه الفلسفة أن أثرت في اليهود ، فأشعلت فيهم الفكر ، ففلسفوا في ضوء فلسفة المسلمين .

الفصل الثاني

الإسلام والمسيحية

ولئن كان الإسلام قد هاجم اليهودية هجوماً عنيفاً . فإنه لم يفعل هذا مع المسيحية ، كانت المسيحية عودة للروح في قلب اليهودية ، ومحاولة للتخفيف من غلواء هذه الأخيرة ، وتتابع أنبياء بنى إسرائيل يعمل كل منهم لقب « المسيح » الراعى الصالح الذى مسح رأسه بالزيت ، وكان المسيح الأخير هو عيسى بن مريم . ولكن ما صدقه اليهود ولا راعوا رسالته ، بل هزهوا به واستنكروه ، وضربوه ضرباً مبرحاً ، وهو يتوسل إليهم « بروح القدس » ويحدثهم فى رفق وعدوبة . ومضى المسيح ، وأصحاب الدين « المغلق » مغلقين فى دينهم حاملين لسياتهم فقط فى بقاع الأرض ، ملتصقين بتوراتهم أينما حلوا وذهب « الراعى الصالح » ، وهم غير آبهين به ، بل لم يذكروه فى تاريخ أيامهم ^(١) .

ولكن حين نقر جماعة من تلامذته ومما أنفسهم حوارى هذا المسيح ، واعتنق عقيدتهم قوم مختلفون فى بقاع الأرض ، بدأ الاختلاف فى هذا الراعى الصالح ، واقتن به جميع الناس ، وبخاصة أنه لم يكن هناك نص إلهى مكتوب ، بل كتب بعد عهود من الزمان وبعد اختلاف بين التلاميذ . بجانب هذا كله سكنت أصحاب الكتاب الأول أن يذكروه لا بخير ولا بشر وأهملوا أنه كان أو وجد ، وعجباً حقاً ألا تثير قصة المسيح كتاب بنى إسرائيل ، وعجباً أن تحدث ولا تذكر ، وعجباً أن يفتش الباحثون المحدثون عن تاريخه وقصته فى جميع وثائق روما فلا يجدون له ذكراً ، وينكر وجوده إطلاقاً رجال من قادة الباحثين وأحدهم .

وقد أتى الإسلام - وهو الوثيقة الوحيدة النافذة التى تثبت وجود المسيح الأخير من مسيحى اليهود - يواجه فى عيسى بن مريم اليهود ، وأنصار هذا المسيح ، ويفتح الرجى الإلهى حادث المسيح بقوله « إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلاً لبنى إسرائيل » . . . إصرار عجيب أمام أهل التوراة وأهل الأنجيل ، إصرار حاسم أمام اليهود الذين أنكروه ولفظوه ولم يدعوا له مكاناً فى تاريخهم ، وليست التوراة سوى تاريخ لبنى إسرائيل على مر القرون . وإصرار حاسم أمام أهل الأنجيل الذين اعتبروه إلهاً أو ابن إله .

(١) ظهرت وثائق البحر الميت عام ١٩٤٧ ، وقد بينت بوضوح مصادر المسيحية الأولى والمؤلف هذا الكتاب ، كتاب جديد من هذه الوثائق سيظهر قريباً باللغة الإنجليزية .

وأُسرع وفد من أهالى نجران إلى المدينة بمجادل النبي الجليلي في حقيقة المسيح ، وقد واهمهم أن يدعى يسوع - في عقيدتهم - بعيد من عبيد الرب وأن تسلب صفة « الرب » ممن اعتبروه رباً .. لتعذب وصلب من أجل خطاياهم وغفر لهم به . وفي جنات المدينة قابلوا « الراعى الجليلي » وقد وقف يخدمهم ويقدم لهم الطعام . . . واستراح الركب ، وبدأ له أن يستشف الأمر من صاحب الدين الجليلي ، فتأداهم في رفق ، ألا يغفلوا في دينهم وألا يقولوا على الله غير الحق ، وأن لا يعبدوا إلا الله وحده . وأن المسيح وأمه عيذان يأكلان الطعام . وبدأ الرعى يفتن في وصف عيسى بن مريم وأمه . ويضمه في سياق الأنبياء ، التاموس الطيبي يتناوله كما تناول غيره من البشر . ولئن كان الله قد ميزه بميلاد اختلف عن غيره من الميادات ، فذلك ليكون آية صارخة بلخافة عتاة طال عليهم الزمن ، قد قست قلوبهم وتعمجت أفتدتهم لبنى إسرائيل القساة الفجرة . وقد تتابعت أنبياءه إليهم بعد موسى وهارون ، أن يردمهم إلى التوراة وأحكامها الحقة ، وأن يعدل من تصورهم المادى لكل شيء . أن يردمهم إلى « الروح » وقد باعوها لشياطين أنفسهم المادية ، وأن يكشف عن كثافة « الجسم اليهودى » بعض ماران عليه . ولكن اليهود عصوه ، كما عصوا كل مسيح قبله ، ولما لم يستجيبوا إلى الحق ، رفعه الله إليه كما رفع غيره من كامل البشر وخلص الأنبياء محتباً لليهود دورة أنبيائهم ، تاركاً إياهم في « وادى الضلال » يهيمن فيه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وأعلن الإسلام إعلاناً قاطعاً ، وفي إصرار عجيب أن معجزة ميلاد المسيح لا ينبغي أن تصور في أى صور مغالية ، إنما هى فقط صرخة إلهية لبنى إسرائيل ، ولكن على ألا تتجاوز حدود الإنسان ، ويجعل منه إلهاً أو ابن إله . كما أعلن أيضاً في إصرار جازم أن اليهود ما استطاعوا قتل هذا المسيح الأخير ، هذا النبي الأخير من أنبياء بنى إسرائيل ، فلم يغفر الله به خطاياهم ، كما يغفر الله به خطايا البشر ، وإن كان الصليب لأجل هذا فإنه في نظر الإسلام غير حتى . إن الناس مسئولون عن خطاياهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، فالمسئولية فردية وكل مسئول عن عمله ، ولا يخلص الإنسان الفردى فداء عام ، أو تضحية كلية . . . إن المجتمع إذن إلى فناء واختلال ميزان . ومن هنا يتضح لنا لماذا وقف الإسلام من فكرة الصليب موقف العداء الشديد ، إن الصليب يؤدي إلى انقكاك « المسئولية الفردية » ، والمسئولية الفردية أشد ما يحرص عليه الإسلام .

ورأى نصارى نجران بوضوح ، عظم الحق بينهم وبين الدين الجليلي ، وبدأ النزاع الفكرى اللين يشتد ويشدد ، وينزل الرعى بصرخ فيهم صرخته الرهيبة « قل تماثلوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين » . وأصباح الوفد النصرانى أذنانهم ، وقد رأوا محمداً بن عبد الله على قمة الكون في صلاة ابتهاجية ، يدعوهم إلى

استترال العلابة الكرنى على من كلب ، فأخذوا أمتعتهم وفروا قافلين ، وقد عرف هذا النزاع الأول - بين الرسول ووفد نصارى نجران - باسم « قصة الباهلة » ، وقد اتفق المسلمون بها ، وراحوا يصورونها - شعبة وسنة - فى صور متعددة .

وأخذ القرآن يرسم صورة المسيح كإنسان فقط ، رينكر إنكاراً باناً الوهيتة ، ويدعم وحدة الله الكاملة ، وعدم شقعه ، ويؤكد صمدية ، ويزهه عن الشريك والنظير ولند والولد ، وفى هذا كله يرفق بالمسيحية ويرى المسيحية والمسيحيين أقرب إليه من اليهود وغيرهم من الناس ، وأن كثيراً من هؤلاء الرهبان لا يستكبرون . إنما تمتلئ عيونهم وتقبض بالسمع ، إذا ما تلى عليهم الذكر .

وذهب الرسول محمد إلى الرفيق الأعلى ، وسار أتباعه بقرآنهم إلى ما بين النهرين والشام وصر . . . وهناك يرى الإسلام مسيحية أخرى تختلف عن مسيحية نصارى نجران ، فبينما كان الأخيريون نصيين لا يجتهدون فى التأجيل يرى فى تلك البلاد الأخرى مسيحية مختلفة ، مسيحية عقلية فلسفية متسلحة - إلى أكبر حد - بالمنطق الصورى حتى آخر الأشكال الوجودية ، مسيحية متصلة بالفلسفة الهندية والإيرانية ، مسيحية مختلفة فيما بينها منقسمة على نفسها وكان على علماء المسلمين أن يواجهوا هذه الفرق مجتمعة ومنفردة . فكيف بدأ النزاع ؟ وكيف عاون هذا النزاع على إقامة ميثاقاً إسلامية مستتلة على القرآن ؟

أقبل كثير من المسيحيين ، من أهل البلاد التى دخلها المسلمون ، على الإسلام فاعتنقوه ، وقد رأوا فى المسيحية القرآنية صورة متكاملة تغنيهم عن خلافاات الفرق المسيحية نفسها . وقد كانت هذه الفرق فى عراك مرير وانقسام عنيف حول طبيعة المسيح وحقيقته . وقد أضفى المسيحيين هذا الخلاف ، فلما قابل الكثيرون منهم القرآن ، رأوا مسيحاً واحداً فى صورة بسيطة تخلصه من كل هذه الخلافات ، فآمنوا بالإسلام ، وهنا تقدم آباء الكنيسة للدفاع عن دينهم ، أو بمعنى أدق عن نظرياتهم فى طبيعة المسيح ، فتصدى لهم مفكرو الإسلام ، وبدأ جدال عنيف حول وحدة الله وطبيعته وصفاته .

وقد عثر الباحثون على نصوص سريانية من مخلفات العهد الإسلامى الأول فى العراق ، وفيها ترجمات لبعض سور القرآن التى تكلمت عن المسيحية ، نقلها السوربان إلى لغتهم - فى مطلع غزو المسلمين لما بين النهرين - لكى يناقشوا مضمونها . كما أن كثيراً من النصوص ما زالت بين أيدينا عن مناقشات المسلمين وجدالم مع كهان الحبشة حول فكرة القرآن عن المسيح . ونرى أيضاً من الصحابة من يضع المناقشة فى صورة جدلية عقلية .

كانت الأحاديث بين النصرانية والإسلام ، فى مبدأ الأمر أحاديث جدل فى لبن ورقة . ثم أخذت صورة أخرى من الشدة فى عهد الأمويين ، حين اصطلم

يوحنا الدمشقي في جدال عنيف مع المسلمين حول وحدة الله وطبيعة الكلمة . وقد اعتبر يوحنا الدمشقي الإسلام عقيدة فلسفية . ولذلك بدأ يعد العدة لمواجهةها ، ويضع أصول الجدل مع هذه العقيدة ، ويبين للمسيحي طريق مناقشة العقائد الإسلامية . وقد عمل يوحنا الدمشقي طبيياً للأمويين ، وقد منح الحرية الفكرية الكاملة لمناقشة المسلمين في عقائدهم وللدفاع عن المسيحية . ثم بلغ النقاش بعد ذلك ذروته من الشدة على يد « حنا النقيوسي » المصري ، وقد رحل إلى الحبشة ، وبدأ يرسل رسائله إلى أقباط مصر ، يحاول فيها مناقشة العقائد الإسلامية ، وللمحاولة دين اعتناقهم الإسلام . ثم تابع النقاش في عهد العباسيين .

وقد قام المعتزلة الأولون المسيحية مقاومة شديدة من ناحية عقلية . وقد تطور هذا النزاع في المدرسة المعتزلية ، فكان من تقاليدها أن تعرض لآراء غثالي الإسلام ، وبخاصة المسيحية ، تفرض مذهبهم في أمانة نادرة ، ثم تناقش هذه المذاهب واحداً واحداً ، وقد كشف لنا صدور كتاب « المنى » للقاضي عبد الجبار المعتزل - عن مناقشات « أبي علي الجبائي - الشيخ المعتزل الأكبر » للمسيحية^(١) . كما أن أهل السنة والشيعية كتبوا في ذلك كتابات كثيرة . وقد حاولت الكنيسة السوربانية أن تقيم علماً للدفاع الديني ، فزيت رسالة « الكندي » والمسيحي المرحوم في مناقشة العقائد الإسلامية . وهي رسالة تهاجم الإسلام هجوماً عنيفاً . وقد نسبت هذه الرسالة لبني بن عدى ولغيره . ثم ترجمت إلى اللاتينية ، واستخدمها المبشرون المسيحيون وبخاصة الكاثوليك والبروتستانت ، في مهاجمة الإسلام ، حتى عصورتها الحديثة . أما في نطاق أهل السنة فقد ناقش الإمام ابن حزم في كتابه « الفصل ... المذاهب المسيحية ، كما حاول أن يحقق الأناجيل الأربعة ويبين تناقضها وقد كانت هناك مناقشات عنيفة بين المسلمين والمسيحيين في الأندلس ، سواء بالعربية أو اللاتينية . ثم يرى بعد ذلك أبو بكر الباقلافي يناقش المسيحية نقاشاً شديداً . ثم إمام الحرمين الجويني وفعل الغزالي نفس الشيء وكتب في مناقشة المسيحية . ثم في العصور المتأخرة « ابن تيمية » وتلميذه « ابن قيم الجوزية » وتتابع المناقشات والجدالات ، حتى أتى الشيخ « رحمة الله الهندي » ، فكتب كتابه « إظهار الحق » ، وقد قام في هذا الكتاب بدراسة الأناجيل على أساس علمي وتقض فكرة الصلب وفكرة الأقانيم ، ودافع عن الوحدة الإلهية دفاعاً ممتازاً . وشهدت عصورتنا الحديثة أيضاً هجمات كثيرين من المستشرقين المسيحيين والمبشرين على الدين الإسلامي من أمثال زويمر ولا فيجيري ولانسن واولومهم كثيرين من علماء المسلمين المعاصرين .

ولكي نفهم كثيراً من النزاع بين طوائف المسلمين والمسيحيين ، ينبغي أن نفهم أولاً مدى النزاع الذي حدث في أعماق المسيحية نفسها ، وأن نأخذ صورة ، ولو مرجحة عن تلك

(١) القاضي عبد الجبار: للمنى الجزء الخامس تحقيق المرحوم محمود الخفيري ص ٨٠ - ١٥١ .

المسائل التي تنازع فيها المسلمون مع المسيحيين .

أما اختلافات المسيحيين بين أنفسهم ، فبرى الشهر ستانى أنها تعود إلى أمرين :
(١) كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه ، (ب) كيفية صعوده وتوحد الكلمة . واختلفوا في كيفية الاتحاد والتحدس : ففرقة ترى أنه إشراف النور على الجسد المشف ، وفرقة ترى أنه انطباع النقش في الشمعة ، وفرقة ترى أنه ظهور الروحاني بالجسماني ، وفرقة ترى أن اللاهوت تدرج بالناسوت ، وفرقة ترى أن الكلمة مازجت جسد المسيح بمجازة الابن بالماء .

أما حقيقة الله عند المسيحية فهو : أنه « جوهر واحد » غير « متحيز » وليس بذى حجم بل هو « قائم بالنفس » ، وهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ، والأقانيم هي الصفات « الوجود والحياة والعلم » . . . الأب والابن وروح القدس « ولكن العلم من بين تلك الصفات تدرج وتحسد دون سائر الأقانيم » .

أما أبو على الجبائي - شيخ المعتزلة الكبير فإنه يصف أيضاً النظرية المسيحية في الله وصفاً متشاً ، فبرى أن مذهبهم : أن الله خالق الأشياء ، والخالق حتى يتكلم ، وحياته هي الروح التي يسمونها « روح القدس » ، وكلامه هو علم . ومنهم من يقول في الحياة إنها قلعة ، ويذكر الجبائي أن المسيحية ترى أن الله وكلمته وقدرته قلماء . وأن معنى الكلمة عندهم هو الابن ، والابن هو المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض . ثم اختلفوا فيمن يستحق اسم المسيح . ففهم من يرى أنه الكلمة والجسد ، إذا تحد بعضها ببعض ، ومنهم من يرى أنه الكلمة دون الجسد . ومنهم من يرى أنه الجسد المحدث ، وأن الكلمة صارت جسداً محدثاً لما صارت في بطن مريم وظهرت للناس . غير أنهم جميعاً يزعمون أن الكلمة هي الابن ، وأن الذي له الروح والكلمة هو الابن ، ولثلاثة - في رأى المسيحيين جميعاً - إله واحد ، وخالق واحد وأنها من جوهر واحد^(١) .

أما القاضى عبد الجبار فبرى أن فرق المسيحية الثلاث اتفقت على أن الخالق جوهراً واحداً - ثلاثة أقانيم ، وأن أحد هذه الأقانيم أب والآخر ابن والثالث روح القدس ، وأن الابن هو الكلمة ، والروح هي الحياة ، والأب هو القديم الحى المتكلم ، وأن هذه الأقانيم الثلاثة متضقة في الجوهرية ، مختلفة في الأقنومية . وأن الابن لم يزل مولوداً من الأب ، والأب والابن ، ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن ، وليس كون الابن ابناً للأب على جهة النسل ، ولكن كقولد الكلمة من العقل - وحر النار من النار ، وضياء الشمس من الشمس . ويذكر القاضى عبد الجبار أن المسيحيين جميعاً اتفقوا على أن الابن أحمد بالشخص الذي يسمونه المسيح ، وأن ذلك الشخص ظهر للناس وصلب وقُتل .

(١) الشهيرستان : لليل والنحل : ج ٢ ص ٣٩ - ٤٤ .

أما في كيفية صلبه فقد آمن المسيحيون أنه « قتل وصاب » . . . قتل اليهود . ولكن اختلفوا : هل القتل ورد على « الجزء اللاهوتي » أم ورد على « الجزء الناسوتي » أم على الجزأين معا ، ثم قام وصعد إلى السماء ؟ (١) .

ويرى المسيحيون أنه « الابن الوحيد لله » فلا نظير له ولا قياس له إلى نبي من الأنبياء ، وهو الذي به غفرت ذلة آدم « وهو الذي يحاسب الخلق » . ويقرر الشهرستاني أن « فولوس » هو الذي شوه صورة المسيح ورفعته إلى درجة إله . وأنه كتب إلى اليونان يقول « إنكم تظنون أن مكان عيسى كمكان سائر الأنبياء ، وليس كذلك . بل إنما مثله مثل ملكيزداق ، وهو ملك السلام الذي كان لإبراهيم عليه السلام يعطى إليه العشور ، فكان يبارك على إبراهيم ويمسح رأسه . ومن العجيب أنه نقل في الأناجيل أن الرب تعالى قال « إنك أنت الابن الوحيد ، ومن كان وحيداً ، كيف يمثل بواحد من البشر » ويرى الشهرستاني أن « فولوس » هو الذي غير بساطة المسيحية الحقيقية وأنه خلطها بالفلسفة اليونانية . وفولوس هذا هو القديس بول . وقد كان يهودياً ثم اعتنق المسيحية في طريق دمشق المشهور ، وقد ادعى أن المسيح تراءى له في أحلامه .

وأقدم المذاهب المسيحية هو الملكانية أو الملكانية ، وقد كانت الملكانية منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون ، ويبدو أنها كانت المسيحية الرسمية في ذلك العهد . وقد ذهب إلى أن الله ثالث ثلاثة ، أي أن الصورة الإلهية هي « أب وابن وروح القدس » ، كلها لم تزل — أي أنها قديمة . أي أنها فصلت الجوهر عن الأقسام ، وذلك كالمرصوف والصفة . أما كيف حدث الامتزاج بين الأصول الثلاثة ، فحدثت على الشكل الآتي : الجوهر (وهو الله) . والناسوت الكل — وهو جسد المسيح — « قديم أزلي » أي الجسد ، من « قديم أزلي » هو الله : والكلمة — العنصر الثالث من عناصر الوجود — اتحدت « بجسد المسيح » وتدرجت بناسوته . « فريم إذن ولدت « إلهياً أزلياً » . والقتل والصلب وقع على « اللاهوت والناسوت » . أي أن الصلب وقع على المسيح بأكمله ، والمسيح هو « اللاهوت والناسوت » (٢)

ولما قام أريوس تلميذ مار بطرس وأعلن ثورته على « مساواة أقنوم الابن بأقنوم الأب في أزليته » أعلن مار بطرس — في مجمع نيقية المشهور « العقيدة الملكانية في صورتها الكاملة » : « نؤمن بالله الواحد مالك كل شيء » ، وصانع ما يرى وما لا يرى ، وبالأبن الواحد يسوع المسيح ابن الله الواحد ، بكر الخلق كلها ، وليس بمصنوع ، إله حق من إله حق ، من

(١) نفس المصدر : ج ٢ ، ص ٤٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : الملقى ج ٥ ص ٨٤ .

جوهري أبيه ، الذي بيده أفتتت العلوم ، وكل شيء . الذى من أجلنا ، ومن أجل خلاصتنا نزل من السماء ويتخذ من روح القدس ، وولد من مريم البتول ، وصلب أيام بلاطوس ، ودفن ثم قام فى اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه . وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء . ونؤمن بروح القدس الواحد ، وروح الحق الذى يخرج من أبيه ، وبعمودية واحدة لغفران الخطايا ، وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية ، وبقيام أبداننا ، وبالحياة أبد الآبدين » .

أعلنت المملكانة الثلاث واضحة ، وقد نقضها القرآن بقوله : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة . » ونفر الخاصة من علماء المسلمين يناقشون المملكانة فى الجواهر والأقنوم والاتحاد والتجسد . وينكرون كل هذا بحجج عقلية فلسفية .

والفرقة الثانية هى النسطورية : ومؤسس هذه الفرقة هو نسطور . ولكنه لم يظهر فى أيام المائتين^(١) كما يذكر الشهرستاني^(٢) ، بل ظهر فى أوائل القرن الثانى الميلادى ، وجلس على كرسي البطريركية فى بيزنطة « القسطنطينية » ، وفى بيزنطة أعلن ملهه فى طيعة المسيح ، وقد أثار عليه ثورة كبرى فى العالم المسيحي وقتئذ .

بدأ نسطور حياته فى أنطاكية ، يعلم المسيحية ويدرس الأناجيل ، وأخذ يناقش فكرة الجواهر والأقنوم نقاشاً عقلياً ، وانتهى إلى أن المسيح — فى بساطة — إنسان وولد إنساناً ، وأن مريم « إنسان جزئى » ، ولا يلد الإنسان الجزئى إلا إنساناً جزئياً ثم حدثت « النعمة الإلهية » التى نزلت على الرسل من قبل ، فاتصل « اللاهوت » بهذا الإنسان الجزئى كما اتصل بسائر الأنبياء ، ولكن صلته بالمسيح أكثر دواماً وأكثر استقراراً فيه ، ولذلك سمى بالابن الوحيد . والاتحاد بجسد المسيح لم يعم على طريق « الامتزاج » كما قالت المملكانة ، ولا على طريق الظهور كما تقول اليعاقبة ، ولكن كإشراق الشمس فى كوة أو « على بلور » أو كظهور النقش فى الخاتم كما تقول اليعاقبة . وإشراق الشمس فى الكوة لم يجعل الكوة شمساً ولا ظهور النقش فى الخاتم جعل الخاتم نقشاً ، إنما هو اتصال معنوى فحسب . ولكن ما صدر عن المسيح بعد اتصاله باللاهوت إنما هو صدور عن « المشيئة الإلهية » ، فليس ثمّة وحدة فى الهوية أو فى الطبيعة وإنما ثمّة وحدة فى المشيئة « ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ، ولا حدوث المحدث ، ولكنهما صارا مسيحاً واحداً » ، وشيئة واحدة « ثم حدثت واقعة الصلب ، ويرى نسطور أن القتل وقع على المسيح من جهة « ناسوته » لا من جهة « لاهوته » ، لأن الإله لا يحل الآلام .

أثار نسطور ثورة فكرية فى المسيحية ، وقاومه بطريركة روما وأنطاكية والإسكندرية .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٣٩ ، ٤٤ .

(٢) نفس المصنوع ج ٢ ، ص ٤١ .

ولسنا هنا نؤرخ لهذه الثورة، ولكن ما لبث عدد من البطارقة، أن تابعوا نسطورا، فظهر بوطيقوس وبولس الشمشاطي بعد ذلك يعلنان أن الإله واحد، وأن المسيح ابتداءً من مريم، وأنه عبد صالح مخلوق، إلا أن الله تعالى كرمه وصماه ابناً على التثني لا على الولادة والاتحاد. ثم تابع كثيرون من المشاركة المسيحيين المذهب النسطوري.

وحين دخل المسلمون ما بين النهرين والشام وجدوا عدداً كبيراً من النساطرة وقد عاشوا في العالم الإسلامي، واشترك كثيرون منهم في الحركة العلمية، سواء كانت فلسفية أو طبية. ونقلوا للمسلمين العدد الكبير من الكتب اليونانية والسورانية إلى العربية.

وبحاول الشهرستاني — كفكر أشعري — أن يحارب المعتزلة بكل وسيلة ممكنة فربط بينهم وبين المذهب النسطوري، فيذكر عن نسطور أنه «تصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وإضافتهم إليه — إضافة المعتزلة — إلى هذه الشريعة». وأن قول نسطور بأن «الله تعالى واحد ذو أقاليم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وأن هذه الأقاليم ليست زائدة على الذات ولا هي هو» هو أساس المذهب المعتزلي، وأن أشبه المذاهب المعتزلية بمذهب نسطور في الأقاليم: أحوال أبي هاشم الجبائي؛ فإنه يثبت نواحي مختلفة لشيء واحد. ويفسر الشهرستاني تعريف نسطور أنه «واحد» تعني جوهر بسيط ليس مركباً من أجناس، وهذا الجوهر «أول الأقاليم»؛ ثم الأقسام الثلاثة هو الحياة وهو جوهر أيضاً، والأقسام الثالث هو العلم وهو جوهر أيضاً ومعنى هذا هو أن العالم أصولاً أو مبادئ ثلاثة: الوجود (أى الله)، والحياة، والعلم. ويصل بين التعريف الفلسفي للإنسان بأنه: «حى ناطق» وتعريف نسطور أن الله «موجود حى ناطق»، غير أن هذه المعاني تتفاير فالإنسان مركب، بينما الله جوهر بسيط غير مركب. والشهرستاني هنا ينسب التثليث بوضوح لنسطور، وهو عكس ما قصده الرجل تماماً.

إن المهم من هذه النصوص الأخيرة التي نقلها الشهرستاني، برغم ما فيها من محمض. تلك المحاولة التي يحاول الشهرستاني من ربط مذهب المعتزلة بالمذهب النسطوري، ومحاولة مقارنة آراء أبي هاشم الجبائي بآراء نسطور. وتلك سنة مضى عليها الشهرستاني دائماً في محاولته أن يصل بين مذاهب المخالفين للمذهب الأشعري من المسلمين وبين مذاهب الملاحدة أو المخالفين للإسلام، وهى محاولة فيها صواب آنا وفيها خطأ في أكثرها. و«أحوال» أبي هاشم، التي تعرف كالآتي: «صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة» لا تتصل بسبب بالمذهب النسطوري؛ إنها محاولة للتزويه من مفكر معتزلي يؤمن بالتوحيد المطلق في أعلى صورة؛ ولا تتصل بفكرة الأقاليم، لا من بعيد ولا من قريب.

والفرقة الأخيرة هي اليعقوبية، وقد اختلف في صاحب المذهب. هل هو يعقوب البرذهاني أم ساويرس بطريك أنطاكية أم أوطانخس؟ ولكن يبدو أن هذه الفرقة راعها ما ظهر من آراء في طبيعة المسيح ولم تقبل التجزئة فيه؛ فقرر أصحابها أن المسيح وحده واحدة. نشأة الفكر — أرل

طبيعة واحدة ، أقنوم واحد ؛ ولذلك عرفوا باسم أصحاب مذهب وحدة الطبيعة . وقد قاومت المسيحية هذا المذهب ، ولكنه مع ذلك انتشر انتشاراً تاماً في البلاد الشرقية .

وقد نقل إلينا الشهرستاني موجزاً لهذا المذهب ، فيه فهم كامل له ، وإن كان قد استخدم بعض الاصطلاحات استخداماً غير واضح . قررت اليقونية ، فيما يرى الشهرستاني والقاضي عبد الجبار : أن المسيح جوهر واحد ، وأقنوم واحد ، إلا أنه من جوهرين ، أحدهما جوهر الإله القديم والآخر جوهر الإنسان ، اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا — أقنوماً واحدًا ، وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين^(١) . ثم يقول : إن جوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث تركبا ، كما تركبت النفس والبدن ، وصارا جوهرًا واحدًا ، وهو إنسان كله وإله كله ، وظهر اللاهوت بالناسوت ، فصار ناسوت المسيح مظهر الحق ، لا على طريق حلول جزء فيه ، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي في حكم الصفة بل صار هو هو ، فاليقونية إذن ترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية متحدتا اتحاداً كاملاً في الهوية — في شخص المسيح ، فالمسيح إذن جوهر واحد فيه الإنسان والإله . والقتل وقع على المسيح الجوهر ، أي عليه من حيث هو إنسان وإله ، إن وحدة المسيح تحتم هذا ، لأنه ، لو وقع على أحدهما ، لبطل الاتحاد . ويفسر الشهرستاني مذهبهم بأن « الإنسان صار إلهاً ولا ينكس » . الإله صار إنساناً كالفحمة تطرح في النار ، فيقال صارت الفحمة ناراً ، ولا يقال صارت النار فحمة ، بل هي جمرة . وحين مات الإله وصلب ، بقى العالم ثلاثة أيام بلا مدير ، ثم قام الإله المسيحي من جديد ليدير العالم من جديد^(٢) .

وقد نادى القرآن أيضاً في أصحاب مذهب وحدة الطبيعة قائلا : لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً والله ملك السموات والأرض وما بينهما ، يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير^(٣) .

وقرر القرآن أن المسيح إنسان مخلوق ، خلقه الله كما خلق آدم من تراب ، وأنه رسول لبني إسرائيل ، إذ قالت الملائكة يا مريم ، إن الله يشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين ، ويكلم الناس في المهد وكهلاً ومن الصالحين . قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسس بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ، ويعلمه الكتاب والحكمة والوراة والإنجيل ورسولاً إلى بني إسرائيل ، أتى قد جئتكم بآية من ربكم أتى أخلق لكم من الطين كهيئة الطائر

(١) القاضي عبد الجبار : المتفق ج ٥ ص ٨٣ .

(٢) الشهرستاني ج ١ ص ١٣٣ ، ابن حزم . القفصل ج ٢ ص ٤٩ .

(٣) سورة المائدة ١٧ م .

فأنفخ فيه ، فيكون طيراً بإذن الله ، وأبصرى الأكمة والأبرص وأحيا الموتى بإذن الله وأنبأكم بما تأكلون وما تلخون في بيوتكم ، إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين . ومصدقاً لما بين يدي من التوراة . ولأجل لكم بعض الذي حرم عليكم . وجتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعوا إن الله ربى وربكم فاعبدوه . هذا صراط مستقيم^(١) . ثم يقرر في آية أخرى : إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم ، خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون^(٢) . وهو فقط رسول من رسل بنى إسرائيل كأشعيا ولرميا وغيرهما ، ربما آمنا بما أنزلت وأتبعنا الرسول فاستنبا مع الشاهدين ، وفي آية أخرى : لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عر هبادته ويستكبر . فسيحشرهم إليه جميعاً^(٣) .

ثم يقرر القرآن أنه إنسان تظهر عليه العوارض البشرية من أكل وما يستتبع هذا من طواهر إنسانية ، ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . وأمه صديقة كانا بأكلان الطعام . انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون^(٤) . وأخيراً قرر نهايته وموته . قد مات غيره من البشر . إذ خاطبه في عالم الغيب وعالم الشهادة كما يخاطب غيره من البشر ، وإذا قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأبى إلين من دون الله . قال سبحانه ما يكون لى أن أقول ما ليس بى بحق . إن كنت قلته فقد علمته . تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب . ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله وربى وربكم ، وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم ، فلما توفيتي كنت أنت الرقيب عليهم ، وأنت على كل شئ شهيد ، إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم^(٥) . لم يترك القرآن إذن جانباً من جوانب حياة المسيح إلا ناقشه . ووضع رأيه فيه . وسرعان ما تقابل علماء المسيحية وعلماء الإسلام فى نقاش فكري شديد .

إن أبرز مثال لمناقشة علماء المسلمين للمسيحيين مثال أبى على الجبائى شيخ المعتزلة الكبير . وتلميذه القاضى عبد الجبار^(٦) من المعتزلة ثم الإمام الباقلانى من الأشاعرة . وقد ترك الباقلانى صحائف من كتابه « التمهيد » يناقش المسيحيين فيها مناقشة دقيقة رائعة . وقد بدأ مناقشة المسيحيين فى قولهم : إن الله جوهر . وحاول بكل الوسائل الجدلية أن يثبت خطأ المسيحيين فى إطلاق لفظ الجوهر على الله . وقد جادهم فى تقسيمهم الموحدوات إلى جوهر

(١) آل عمران ٤٥ - ٥١ م .

(٢) آل عمران ٥٩ م .

(٣) النساء ١٧٢ م .

(٤) المائدة ٧٥ م .

(٥) المائدة ١١٦ م ١١٨ م .

(٦) القاضى عبد الجبار . المنى ج ٥ ص ٨٠ - ١٥١ .

وعرض ، وفي وضع الله في مقولة الجوهر ، وقرر أن الله لا يمكن أن يكون جوهراً ولا عرضاً ، وإنما هو وجود فوق الجوهر والعرض .

ثم انتقل إلى مناقشة فكرة الأقانيم وحصر المسيحيين لها في ثلاثة ، وأثبت بوسائل الجدلية ومتابعة لسياق المذهب المسيحي ذاته : أنه من الممكن أن تكون أربعة أو عشرة ، إلخ . وناقش المذاهب الثلاثة : الملكانية والنسطرة واليعاقبة في الاتحاد والتجسد ، وأثبت استحالتكما . وقرر في نهاية الأمر وبعد مناقشة عنيفة أن المسيح عبد مربيوب ومحدث مخلوق ؛ إذ لا يجوز إثبات الربوبية بلسد أكل الطعام وشئ في الأسواق . وكذلك فعل أبر على الجبائي وتلميذه القاضي عبد الجبار (١) .

إن النتيجة التي أريد أن أصل إليها : أن مناقشة الباقلاني وغيره أنتجت تفكيراً إسلامياً خالصاً في « الجوهر والعرض » ، وفي « الجوهر والأقانيم » ، وفي « الاتحاد والتجسد » وقدمت لنا فلسفة متناقة مع القرآن في مناقشاته مع المسيحية .

ويكاد يجمع المؤرخون الأوروبيون على أن المتكلمين المسلمين أفادوا من هذا النزاع ، من ناحية أنه ساعدهم "منهجياً" على تكوين عقائدهم الكلامية ، ومن ناحية الأخذ ببعض آراء المسيحيين واعتناقها ، وقد ذكر لنا أن بلاجيوس كان يتكلم في مسائل الجبر والاختيار في بيزنطة . أن البيزنطيين تعلموا هذا الكلام ثم انتقل إلى المسلمين . وفي موضع آخر يشبه الشهرستاني النسطرة بالمتزلة ، فإنهم جميعاً حكموا العقل في الدين . وقد رأينا أيضاً أن الشهرستاني يشبه أحوال أبي هاشم بأقانيم النصارى . ومع أننا لا نستطيع أن ننكر أن مجالات المسيحيين ومناقشتهم للمسلمين عامة قد عاونت على إنشاء علم الكلام . فلنأخذ نرى الخلاف

الكبير بين الطائفتين . إن أهم مشكلة قامت بين الفريقين دارت حول مسألة الوحدة والتعدد

وانتقال الجوهر الإلهي وتحيزه وقبوله للأعراض .

أنكر المسلمون متحذرين كل الوسائل الجدلية . أفكار التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض والتحيز ؛ فأنجبوا نظراً دينياً في مشكلة الصفات شغل أجيالا متعددة من المسلمين . ولم يكن هؤلاء المعتزلة الأوائل تلامذة ممتازين لآباء الكنيسة ، بل على العكس ، صدر كل من الفريقين عن وجهة نظر مخالفة تمام المخالفة للآخرى . بدأ الأولون من الواحد الذي يتعدد ويتشكل ؛ ثم قد يعود واحداً وقد لا يعود . وبدأ الآخرون من الواحد الذي يبني واحداً وعلى الإطلاق .

وهناك مشكلة أخرى تفصل بين الفريقين ، وهي مشكلة المنهج : استخدم آباء الكنيسة المنطق الأرسططاليسى بشكل خاص فى جملهم ، حتى آخر الأشكال الحملية (أى عند الفصل السابع من التحليلات الأولى) ، وكان المنطق هو السلاح الذى أقاموا عليه عقائدهم . وقد اتهم المتكلمين الأولون بأنهم لجأوا أيضاً إلى المنطق واتخلوه منهجاً للبحث العلمى : غير أن الأبحاث الحديثة قد أثبتت أن متقضى المتكلمين لم يستخدموا هذا المنطق حتى القرن الخامس ، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف فى جوهره المنطق الأرسططاليسى .

هناك إذن اختلاف مزدوج بين المتكلمين المسلمين والمسيحيين : فى المادة ، وفى المنهج .

الفصل الثالث

الإسلام والفلسفة اليونانية

قلت من قبل إن الإسلام قد قدم ميثاقاً يرقاه التراقيّة ، وهي في جوهرها ، معارضة لروح الفلسفة اليونانية . كانت الفلسفة اليونانية نغمًا تشاؤميًا يعبر عن حياة أمة ملحدة ، لم تعرف أبدًا نعمة الوحي ، ولم تستمع إلى أناشيده الجميلة ، وإن كانت قد تشوّقت — على لسان أفلاطون — إلى مركبه اللتين . وأعلنت الروح اليونانية إزعاجها الكامل بفناء الفرد فناءً أبديًا . ويخلو النوع خلودًا سرمديًا ؛ فلم تعرف قصة البحث ، وبالتالي لم تعرف قصة الخالق . وفشت الروح اليونانية في زوايا العقل ومتعرجاته ، وأخذت تبرز ، في دقة وعنف ما استطاعت من تفسير الوجود والطبيعة والإنسان ؛ ولكنها لم تدرك أبدًا أن هناك قوة أعلى من هذا الوجود العقلي ، تستطيع أن تكشف للإنسان حقائق الكون ، وعالم الغيب ، وأن تجعله يؤمن بكل هذه الحقائق ، وأن يعيشها بنفسه . هل استطاعت الروح اليونانية أن تكشف فكرة الخالق ، وأن تصور الخلق من لا شيء ، وأن تؤمن ببعث جسدي تعود فيه — إن نكسلنا بلغتها — الصورة ولادة ؟ كيف يمكن أن يقال إذن : إن هذه الفتنة اليونانية ، قد أقبلت إلى العالم الإسلامي . فبهرت الجموع ، فاتخذوها عنوانًا على حضارة اتخذت مقوماتها من تصورات قطعية تخالف تلك التصورات العقلية التي بشرت بها الفلسفة اليونانية ؟

كان لابد لهذه الفلسفة اليونانية أن تظهر على مسرح الوجود ، عنوانًا على حضارة هذه الأمة الآرية التي علمت الإنسانية جمعاء الكثير من أعماق الفكر وسياقاته ، ولكن كان لما التقي الخاص بها ، والخاص بها وحدها ، المتصل ببيئة المجتمع اليوناني . ولذلك حين قامت الروح الإسلامية بوضع فلسفتها المعبرة عن حضارتها والمتصل ببنائها الاجتماعي ، كان لا بد أيضًا من اختلاف عتيف ومن جدل قاس . وتعارض في المبرج وفي المادة ، بينها وبين الفلسفة اليونانية . ومن العجب أن مسرح الإسلام الأول — الجزيرة العربية — كان مفتوحًا أمام الفكر اليوناني ، ولكنه لم يدخل بقوة . دخلت اليهودية الجزيرة ولم تلق نجاحًا يذكر ، بل بقي اليهود فيها هم اليهود . ولم تهود الجزيرة . إن بطونا قليلة قد اعتنقت اليهودية في الجاهلية ، ولكن اليهود الحقيقيين القادمين من الشمال لم يعتبروا المتهودين الجلد من أبناء الله وأحيائه ، بل اعتبروهم موال وعبيدًا لبني إسرائيل . ودخلت المسيحية الجزيرة ولم يمتسح العرب ، إلا

أفراداً قلائل في وسط المجموعة الزاخرة ، بل إن هؤلاء الذين نأوا بأنفسهم عن شرك العرب الجاهلين ووثقتهم لم يؤمنوا بالمسيحية ، بل اعتزلوا دين العرب الوثني ، وعبدوا الله بدون طقوس يهودية أو مسيحية ، وأسموا أنفسهم الحنفاء ، معلنين أنهم يتابعون الحنيفية الأولى . . . وكذلك دخلت الفلسفة اليونانية الجزيرة العربية بضعف ، على يد النضر بن الحارث ابن عمة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره ، ولم تترك أثراً ما في تفكير العرب الجاهلي .

وأخيراً ظهر الإسلام ، ووضع القواعد العامة — كما قلت — للمذهب في الوجود الإلهي والعالم الطبيعي والإنسان ، مخالفاً لقواعد الميتافيزيقيا اليونانية ، والطبيعة اليونانية ، والأخلاق اليونانية ، ولم يكن هناك ممثلون كثيرون لهذه الروح اليونانية في الجزيرة العربية . وسار الإسلام سيرة الظاهر شمالاً وغرباً وشرقاً .

انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي

ولقد تعود الباحثون — إلى مدة ليست بالبعيدة — القول بأن الإسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت الترجمة في عهد المنصور العباسي ، وفي أوج قوتها لدى المأمون ، وأن اتصال الفلسفة اليونانية بالإسلام إنما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج — من بينظنة مثلاً ، وبخاصة أن العرب تخلصوا من مكتبة الإسكندرية حين أمر الخليفة عمر بن الخطاب قائده عمرو بن العاص بحرق المكتبة . ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة أن مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون ، وأن هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي ، كما أثبت البحث العلمي أيضاً كلب قصة حرق مكتبة الإسكندرية ، وتهافت تلك القصة الكاذبة التي ألورها — في سنانجة وبلاهة — بعض مؤرخي العرب وأصروا على ترديد لها ، بلون سند تاريخي ، أو تمحيص علمي .

وقد قدم لنا ماكس مايرهوف بحثاً عن انتقال العلم اليوناني إلى العالم العربي وأثبت في مطلقه أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هي المدرسة اليونانية البهتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفتهم الأولى^(١) .

وقد عرف العرب أسماء رجال تلك المدرسة ، عرفوا اسم يحيى النحوي — يحيى فيلوبونس ، وقد ازدهر في النصف الأول من القرن السادس . وقد ذكر المؤرخون العرب خطأ أنه كان

(١) ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ٢٧ .

معاصراً لعمرو بن العاص - مع أنه قد توفي قبل الغزو العربي بقرن من الزمان ، والفيلسوف يوحنا الأباي - والطبيب الفيلسوف سرجيس الرأس عيني ، كما عرفوا رجال المدرسة في أوائل القرن السابع - كاصطفى الإسكندراني ، والطبيب بولس الإيجانيطي وأهرن^(١) بل عرف المسلمون منهج الدراسة في مدرسة الإسكندرية المتأخرة وتابعوا لفترة من الزمن هذا المنهج ، ومن الأمثلة على هذا دراستهم كتب المنطق للأرسططاليسي حتى آخر الأشكال الوجودية . فلم يكن يدرس من المنطق في مدرسة الإسكندرية سوى ذلك . كما أن جوامع كتب جالينوس التي ألقت في العهد المتأخر من مدرسة الإسكندرية ، هي نفسها التي وصلت إلى العرب وقاموا بدراستها . ويذكر القفطي « والإسكندرانيون هم الذين رتبوا بالإسكندرية دار العلم ، ومجالس الدرس الطبي ، وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على الشكل الذي تقرأ عليه اليوم »^(٢) كيف يستقيم هذا مع القول بأن العرب أحرقوا تلك الكتب نفسها بعد نقلها إلى لغتهم بقايل من الزمن .

كما عرف المسلمون كلمة « إسكول » أي مدرسة . ويقول حنين بن إسحاق في كتابه في تاريخ الفلاسفة بعد أن ذكر كتب جالينوس العشرين « فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في تعليم موضوع الطب بالإسكندرية ، وكانوا يقرأونها ، وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة إمام منها وتفهيمه . كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالإسكول في كل يوم على كتاب إمام ، إما من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب » . ويعلق ماكس مايرهوف على هذا بقوله « وعلى هذا النحو بقيت الدراسة في الشرق والغرب طوال العصور الوسطى - بل لا تزال باقية حتى اليوم في الشرق الإسلامي . ويكفي أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التي تعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالإسكندرية ، يقرأ التلميذ أمام أستاذه قطعة من كتاب رئيسي ، وحديث يقوم الأستاذ بالشرح وإلقاء الأسئلة »^(٣) .

ويقدم لنا ماكس مايرهوف تلك النصوص الآتية عن حقيقة مدرسة الإسكندرية ومكتبتها ، وأنها لم تحرق . أما النص الأول . فهو مأخوذ من كتاب مفقود للقراني يدور حول ظهور الفلسفة وهو : « انتقل التعليم (بعد ظهور الإسلام) من الإسكندرية إلى أنطاكية وبقي بها زمناً طويلاً ، إلى أن بقى معلم واحد . فتعلم منه رجالان وخرجوا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجالان ،

(١) ماكس مايرهوف : المصدر السابق ص ٤٢ و ٤٣ .

(٢) القفطي : أعيان الحكماء ص ٧١ .

(٣) ماكس مايرهوف - من الإسكندرية إلى بغداد ص ٥٢ .

أحدهما إبراهيم المروزي والآخر يوحنا بن حبلان . وتعلم من الحرفي إسرائيل الأسقف ، وقريري وسارا إلى بغداد . فتشغل إسرائيل بالدين وأخذ قويري في التعلم . وأما يوحنا بن حبلان فإنه تشغل بدينه أيضاً . واتخذ إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها ، وتعلم من المروزي مقي ابن يونان . وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ^(١) ، ويذكر الماروني نفسه أنه تعلم من يوحنا بن حبلان .

أما النص الثاني فهو للمسمودي . يقول : وقد ذكرنا في كتابنا (فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف) الفلسفة وصدورها والأخبار عن كبة أجزائها وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة إلى الإسكندرية وجعل أغسطس الملك - لما قتل قابوطة الملكة - التعليم بمكانين الإسكندرية ورومية ، ونقل ثيودوسيوس - الملك الذي ظهر في أيامه أصحاب الكيف - التعليم من رومية ورويه إياه إلى الإسكندرية ، ولأى سبب نقل التعليم في أيام عمر بن عبد العزيز من الإسكندرية إلى أنطاكية ، ثم انتقاله إلى حران في أيام المتوكل ، وانتهى ذلك في أيام المعتضد إلى قويري ويوحنا بن حبلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام في أيام المعتز ، وإبراهيم المروزي ، ثم إلى محمد بن كزيب وأبي بشر مقي بن يونس تلميذي إبراهيم المروزي . وعلى شرح مقي لكتب أرسططاليس المنطقية يعول الناس في وقتنا هذا . وكانت وفاته ببغداد في خلافة الرازي ، ثم إلى أبي نصر محمد بن محمد القاراني تلميذ يوحنا بن حبلان ، وكانت وفاته بدمشق في رجب سنة ٣٩٩ هـ . ولا أعلم في هذا الوقت أحداً من النصاري يعرف بأبي زكريا بن عدى وكان مبداً أمره ورأيه وطريقته في الدرس على طريقة محمد بن زكريا الرازي ، وهو رأي الفيلسوفين في الفلسفة الأولى على ما قدمناه ^(٢) ، والنص الثالث هو لابن أبي أصيبعة عن طبيب متقدم هو عبد الملك بن أبيجر الكتاني ، كان طبيباً عالماً ماهراً ، وكان في أول أمره مقيماً في الإسكندرية . لأنه كان المنول في التدريس بها من بعد الإسكندرانيين الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت للملك النصاري . ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوها الإسكندرية . أسلم ابن أبيجر على يد عمر بن عبد العزيز ، وقد عاش عمر بن عبد العزيز مدة طويلة من الزمن في مصر ، حينما كان أبوه عبد العزيز بن مروان حاكماً عليها ، فلما أنقضت الخلافة إلى عمرو ذلك في صفر سنة ٩٩ هـ نقل التدريس إلى أنطاكية وحران وتفرق في البلاد ^(٣) . ومع شك ماكس مايرهوف في قصة عبد الله بن أبيجر فإن في هذا النص ، كما في النصين الآخرين ، تأكيداً بأن المكتبة والمدرسة نقلتا في أمان إلى أنطاكية . وأن السبب

(١) ابن أبي أصيبعة - عين الأنباء ج ٢ ، ص ١٣٥ .

(٢) المسمودي : التنبيه والإشراف ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٣) ابن أبي أصيبعة : عين الأنباء ج ١ ص ١١٦ .

في نقلهما أن الإسكندرية منذ فتح العرب فقدت أهميتها الكبرى . ولم تعد مركزاً للدولة كما كانت . وبخاصة أن مركز الخلافة قد انتقل إلى دمشق ، أما سبب انتقال المكتبة إلى أنطاكية فلعل السبب في هذا أنها كانت مركزاً للثقافة العلمية اليونانية ، وأنها كانت على حدود الإمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية ، فكان من السهل إحضار المخطوطات اليونانية إليها من آسيا الصغرى .

وبقيت المدرسة في أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ثم انتقلت إلى حران وكانت حران « مدينة الصابئة القديس عباد الكواكب » مركزاً هاماً من مراكز الثقافة اليونانية ، وكانت الدراسة فيها تشمل الفلك والرياضة والسحر والفلسفة ويمجد المسعودي في « التنبيه » انتقال المدرسة إلى حران فيقول إن ذلك كان في خلافة المتوكل . ويذكر صراحة أن الكتب انتقلت مع تلميذين من تلامذة مدرسة أنطاكية ، أحدهما صابئي والآخر نصراني . وبقيت المدرسة في حران أربعين عاماً ثم انتقلت إلى بغداد .

وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في الإسكندرية وأنطاكية وحران لم يمسا المسلمون بسره^(١) - وجدت مدارس فلسفية وعلمية في الرها ونصيبين والمدائن وجند يسابور - يشرف عليها أساتذة نسطوريون ، ومدارس في أنطاكية وآمد يشرف عليها أساتذة يعاقبة ، وقد عرف المسلمون فيها بعد أسماء رجال تلك المدارس السابقين على الإسلام وعرفوا كتبهم . عرفوا من مدرسة الرها النساطرة : هيبا (القرن الخامس) ، وبروبا ، كما عرفوا اسم أبي القشقرى (من رجال القرن السادس) ، ومن النساطرة يونان الأباي وسرجيوس الرأس عيني واصطفن بار صديقه وأخو دمية من يعاقبة^(٢) .

أما في العصر الإسلامي الأول - (أي في القرن السابع الميلادي) فظهر من النساطرة سلوانوس القردى وحيناً نيشو الأول الجاثليق ، ثم شمعون الراهب المعروف بطيويه الطيب ومن يعاقبة سويرس سيروخت وتلميذاه الثناسيوس البلدي وأيوب الرهاوى ، ثم سرجيوس أسقف العرب المسيحيين في منطقة حوران بسوريا ، وقد تلمذ على هذين الأخيرين ، ثم عرفه المسلمون كشراح ومترجم لأرسطو .

أما في القرن الثامن الميلادي فقد كان من مترجمي وشرح كتب أرسطو : مارابا ويوشع بخت ودنجا ثم طيماوس الأول الجاثليق . أما جند يسابور فقد ازدهرت فيها مدرسة علمية كانت مجمعا لعلوم تلك المنطقة ، من يونانية وسريانية وفارسية ، ثم اختلطت بالعلم الآتي من الهند ، وكان فيها بجاوستان كبير ، ثم انتقل رئيسه جورجيس بن يخيوشوع إلى بغداد ، وبقيت

(١) ماكس مايرهوف من الإسكندرية إلى بغداد ص ٣٥ وما بعدها .

أسرته لمدة ثلاثة قرون تحظى برعاية الخلفاء العباسيين . ومن مدرسة جنديسابور أتى يوحنا بن ماسوية في أول القرن الثالث ، حيث جعله الأمان في سنة ٢١٥هـ رئيساً لبيت الحكمة الذي أنشأه الأمان لترجمة ، ثم تولاها بعد يوحنا بن ماسوية حنين بن إسحاق عام ٣١١هـ ، وقد نقل حنين بن إسحاق وابنه إسحاق كتب العلم والفلسفة في حركة من أكبر الحركات العلمية على مدى القرون . وبجانب حنين ومدرسته كان هناك مترجم صائٍ كبير هو ثابت بن قرة الحراني ، وقسطا بن لوقا النصراني البعلبكي وعدد آخر كبير من المترجمين ^(١) .

هذا هو الطريق المباشر لاتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية . وقد تلقى هذه الفلسفة الإسلامية أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (المتوفى بعد سنة ٢٥٧هـ) . ثم تلاه تلامذته أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن كزيب وأحمد بن الطيب السرخسي وأبو زيد أحمد البليخي (٣٢٢) والعامري . وقد كان هؤلاء حقاً ، كما يقول ابن تيمية « فراخ اليونان » وتلامذة الرم » . ومن الخطأ الشديد القول إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام ، وإنما هم تلاميذ أئمة الفلاسفة اليونانية ، انفصلوا تدريجياً وببطء ، وبقدر ما أخذوا شيئاً فشيئاً من التراث الهلني عن الباطنة الإسلامية ، أي بقدر ما ابتعدوا عن فلسفة الكلام وموغلين في فلسفة اليونان . وما أصدق ابن تيمية حين يقول « وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته - أعني الفيلسوف الذي في الإسلام ، وإلا فليس للإسلام فلاسفة » ^(٢) فلاسفة بالمعنى اليوناني . إنهم قسّام يونانيون أو امتداد للروح الهلنية في العالم الإسلامي .

ومن الخطأ القول إن الكندي ومدرسته علموا المعتزلة المنطق ، وأن المعتزلة تناولوا هذا المنطق - كما تناوله الأشاعرة - فبا بعد - للهجوم على الفلسفة . إن ماكس مايرهوف يتخبط أشد التخبط ، حين يعلن مرة أن هؤلاء المعتزلة تأثروا كثيراً الكندي بالمنطق اليوناني ، ثم يعلن ثانية « أن المعتزلة لم يكونوا مختلفاً فلاسفة . وإنما كانوا رجال دين ذوى نزعة عقلية ومتكلمين ولم يستعملوا المنطق إلا للدفاع عن الدين » ^(٣) . ثم يعلن ثالثة - حين يبين له بصيص من الحقيقة « وكان أساتذة المنطق الحقيقيين من المسلمين ينظرون إليهم في استخفاف أما الحقيقة الكاملة عن هؤلاء المعتزلة : أنهم كانوا فلاسفة الإسلام ولم يستعملوا منطق اليونان .

غير أن قول ماكس مايرهوف إن حركة اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية إنما بدأت في القرن الثاني ، أو بمعنى أدق بدأت حين تناولوا الكندي ومدرسته ، قول يحتاج إلى تحليل كبير

(١) ابن تيمية : تجميد النصيحة ص ٢٨٨ .

(٢) النشار : نتائج البحث ص ١١ .

(٣) ماكس مايرهوف - من الإسكتيرية إلى بغداد ص ٩٧ .

ويجتأ أكثر اتساعاً ، فإنه يبدو أن اتصالاً حقيقياً نشأ بين المسلمين والفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري^(١) .

إن ابن كثير - يذكر لنا أن علوم الأوائل - الفلسفة اليونانية وعلم النجوم وغيرها من معارف يونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامى - نقلت في المائة الأولى . ثم يزيد هذا الكلام توضيحاً ما ينقله إلينا الشيرازى في كتابه الممتاز التقدي « الأسفار الأربعة » عن المطارحات للسمروردي : أن المتكلمين الأوائل في عهد نبى أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نقلت بعض كتبها إليهم ، ولكنها ليست من ذلك النوع المشائى الذى عرفه المسلمون بعد ، ويقول إن هؤلاء المتكلمين أدخلوا تلك القواعد اليونانية التى عرفوها ، وجعلوها أساساً لفلسفتهم^(٢) . ونلاحظ نحن في كتابات المتكلمين الأوائل ، من أمثال الحليل للعلاف وهشام بن الحكم وغيرها ، معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية ، وتناولا لمصطلحات فلسفية ، مما يدل على أن حركة الاتصال قد تمت من قبل ، بل إننا نرى لهشام بن الحكم ، هذا المتكلم الشيعى الأول ، وفي زمن مبكر - كتاباً في نقد أرسططاليس كما أننا نسرى أن لأبى الحليل للعلاف نقداً متمدداً ، في ثانيا فلسفته لأرسطو . إن كل هذا دليل قاطع على أن الفلسفة اليونانية قد عرفت معرفة طيبة قبل حركة الترجمة الرسمية التى نبجها المؤرخون من مختلف نواحيها .

ثم إن هناك احتمالات أخرى عن الطريق غير المباشر في دخول الفلسفة اليونانية ، ولتحامها في معركة مريزة قاسية مع مفكرى الإسلام .

أما أول هذه الاحتمالات : فهو المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المبينة كائنهم في العالم الإسلامى . وقد حدث تبادل الآراء وتبادل الأسلحة .

والاحتمال الثانى : أن يكون من المسلمين من تردد على « الإسكول » - المدارس الملحقة بالكاتالس والأديرة - وعرف أجزاء من الفلسفة .

والاحتمال الثالث : أن تكون معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية إنما تمت عن طريق الغنوصية ، وقد كانت الغنوصية تحمل في أعماق فلسفتها كثيراً من عناصر الفلسفة اليونانية .

ولاشك أن العناصر الرواقية في فلسفة المتكلمين الأوائل - كهشام وغيره - إنما دخلت عن طريق الديصانية . ونحن نعلم أن الرواقية ، وفلسفة أفلاطون عرفتاً تماماً في مدرسة الرها الديصانية ، حيناً حمل هرمانيسوس بن بريديسان تلك الفلسفات من أثينا . كما أن المانوية - وقد كانت مزوجة

(١) السيجلى : ص١٢ للتلق من ١٢ .

(٢) الشيرازى : الأسفار الأربعة ص ١٧ .

لكل الآراء الفلسفية اليونانية والمسيحية والغنوصية — عرفت منذ زمن مبكر في الأوساط الإسلامية .
وحوّرت بعنف بالغ من مشيخة المتكلمين الأوائل .

وتظهر في ذلك الوقت شخصية الأمير الأموي « خالد بن يزيد » وقد حرم الخلافة .
وأغلبها منه ومن الأسرة السفينانية جميعاً مشيخة بنى مروان ؛ فاتجه إلى علوم الصنعة ، وحكت
الأسطورة حوله ونسب إليه الكثير ، وبنى الأستاذ لكلير في كتابه « تاريخ الطب
العربي » مستنداً على بعض النصوص التي وصلت إليه — أن خالد بن يزيد أمر بترجمة الأورجانون .
أي مجموعة كتب أرسطو المنطقية^(١) .

ومع شكنا في أن يكون الأورجانون قد ترجم في ذلك الوقت ، فإنه من المحتمل أن يكون
المسلمون قد عرفوا أجزاء منه . وإذا كانت ترجمة الأورجانون أو ترجمة بعض منه قد تمت ، فإن
هذا يفسر لنا قصة أول ترجمة وصلت إلينا لبعض أجزائه . فإن صاعدا الأندلسي يقول « وأما
المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبدالله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب أبي جعفر
المنصور ، فإنه ترجم كتب أرسطو ليس المنطقية الثلاثة التي في صدر المنطق ، وهي كتاب
قاسطغورس وكتاب باري أرميناس وكتاب أنولوطيقا ، وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب
الأول فقط ، وترجم كذلك المنطق إلى كتاب المنطق المعروف بالإيساغوجي لفرغوريوس الصوري
وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ^(٢) . وقد أثبت بول كراوس — مستنداً
على المخطوط رقم ٣٣٨ من مكتبة القديس يوسف ببيروت — أن المترجم هو محمد بن عبد الله
ابن المقفع ابن الكاتب المشهور عبد الله بن المقفع وقد توفي عبد الله بن المقفع عام ٨١٣٩ .
وخدم ابنه محمد الخليفة المنصور عام ٨١٥٨ ، فلا بد إذن وأن يكون لبجتهاد هذا الابن ومعرفة
باللغة اليونانية — التي أثبت كراوس أنه ترجم عنها — قد تم في العقود الأولى من القرن الثاني
الهجري .

وينبغي هذا أن حركة الاتصال بعلوم اليونان بدأت من قبل . وقد لاحظ نالينو بحق أن
استخدام هذا العالم ذي الأصل الفارسي كلمة « عين » — ترجمة لكلمة « أوسيا » اليونانية — أي
ما اصطلاح عليه المسلمون بعد بالجوهر ، يدل على أن مصطلحي « العين » و « الجوهر »
كانت لهما مفاهيم مستقرة ومعينة وتختلف لدى المتكلمين ؟ . كما يعني أن الإسلام قابل الفلسفة
اليونانية منذ بدء غزواته في مختلف البلاد ، وأنها قاومت مفاهيمه وتصوراتها .

وقد أدرك نصارى المناطقة أن في هذه الفلسفة ونقلها إلى المسلمين إحدى الوسائل لتقويض
العقائد الإسلامية . وكان على الإسلام أيضاً أن يقاومها ، وقد قام بهذا الأمر متكلمو المعتزلة

والشيعة الإمامية المعتزلة ، وهم إن كانوا قد تقادروا أسلحتهم إلى حملها ، وتغلبت بعض الآراء الفلسفية اليونانية لديهم ، فإنهم قاوموا المذهب الفلسفي اليوناني في أعماقه وجوده ثم أتى أهل السنة ، ووقف للفلسفة اليونانية أئمة الأشاعرة ، فقام الإمام أبو الحسن الأشعري والباقلاني وإمام الحرمين بمحاربتها أشد حرب ، ثم انتفض عليها أبو حامد الغزالي انتفضاضه الأكبر ، كما انتفض عليها أيضاً الشهرستاني في كتابه مصارعة الفلاسفة . فماتت موتها الأخيرة وسنعرض في إيجاز لصورة عامة لهذه الفلسفة ، وموقف مفكرى الإسلام منها .

صورة عامة للفلسفة اليونانية عند المسلمين :

لقد انتقلت الفلسفة اليونانية جميعها إلى العالم الإسلامي - لا شك أنه قد حدث في خلال هذا النقل بعض الأخطاء العلمية والفنية ، وحرفت بعض المذاهب ، واختلطت مذاهب بأخرى ونسبت مذاهب لغير أصحابها ، ولكن لم يكن المسلمون هم المسئولين عن كل هذا ، فقد نقلت المذاهب إليهم في هذه الصورة وحركة التشويه والتلفيق والتوفيق بين المذاهب اليونانية المتعارضة قد تمت لدى التراث الوسيط بين العرب واليونان . لدى السوريان ؛ لقد كان السوريان وارئ اليونان في هذه المنطقة التي سميت بمنطقة الشرق الأوسط والأدنى ، وكانوا يمجيدون اليونانية ، ونقلوا الكثير من التراث اليوناني إلى السورانية قبل العربية . وفي هذا الوسط السوراني شوحت المذاهب اليونانية . وبخاصة التراث الأرسطاطليسي ؛ فقد نسبوا إلى أرسطو كتباً ليست له بل لأفلوطين ، فأجزاء من تاسوعات أفلاطون باسم « أفلاطون » نسبت إلى أرسطو . كذلك نسبت إليه كتب تيرقلس وغيره .

ولم يتبين للفلاسفة الإسلاميون المشاؤون حقيقة الاختلاف بين الآراء المشائية والآراء الأفلاطونية المحدثة . وبقي فهم الإسلاميين لأرسطو مشوباً عامة بالأفلاطونية المحدثة . ولم يخلص أرسطو من هذا اللبس إلا متأخراً - لدى أكبر شراحه في العصر الوسيط وهو ابن رشد .

كما أن دراسة منطق أرسطو قد توقفت عند حد معين ، أي إلى نهاية التحليلات الأولى . وهكذا كان الأمر في الكنائس السورانية ، وقيل أيضاً إنه أثر من آثار مدرسة الإسكندرية في عصرها الذي تكلمنا عنه من قبل ، وذلك تحت تأثير مسيحي ؛ فإن التحليلات الثانية وهي بحث في « الحق المطلق » رأى الآباء المسيحيون أن في تدريسه خطورة على عقول التلاميذ ، فحرموا دراسته ، وقد رفض يوحنا بن حيلان أن يدرس للفارابي ما بعد الأشكال الوجودية أول الأمر ، ثم ما لبث الفارابي أن اتهمه بأن يقرئه له ، فقبل بعد لأي . هكذا كان التراث اليوناني أول الأمر في يد المسلمين . وقد كان طريق الترجمة إما من اليونانية إلى السورانية ثم إلى العربية

وإما من اليونانية إلى العربية ، وقد تسبب الطريق الأول في كثير من الأخطاء الفنية التي وقع فيها المسلمون عند تأريخ الفلسفة اليونانية . أما الطريق الآخر فقد اتخذ في فترة التحسن التي سادت حركة الترجمة ، فأدى إلى نتائج طيبة في معرفة التراث اليوناني معرفة أصدق .

وأياً ما كان الأمر ، فقد عرف مفكرو الإسلام الفلسفة اليونانية في مراحلها المختلفة . ونبينا أن هناك فلسفة قديمة ، وفلسفة قديمة أهموم « بالطينيين » أو بالدهريين أحياناً . وعرفوا أنه أعقبهم السوفسطائيون . ثم مزجوا بين سقراط وأفلاطون ، وشعروا أن هناك خلافاً كبيراً بين هذين الفيلسوفين وبين من سبقهم ، وأن هنا بدء الفلسفة التصورية أو العقلية ثم عرفوا أرسطو المنطقي على أحسن ما يكون ، واعتنوا بكتبه المنطقية ، ووصلت ترجمات هذه الكتب وأشهرها « الدستور » أي ترجمة إسحاق بن حنين لكل أجزاء الأوريجانين ، وهي ترجمة ما زالت موجودة في عصرنا هذا وتحفظ المكتبة الأهلية بباريس بنسخة منها . أما نظريات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية ، فقد شهرت تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة كما قلت . أما مدارس ما بعد أرسطو فقد وصلت إلى المسلمين خلال طرق متعددة ، وكان لهم بها معرفة طيبة .

وسنحاول أن نعطي تخطيطاً عاماً لمعرفة المسلمين لمذاهب هؤلاء ، موجوبين أنظار شباب الباحثين في الفلسفة الإسلامية واليونانية إلى أهمية القيام بدراسة مقارنة لصورة هذه الفلسفة في مصادرهما الأصلية اليونانية ، ثم صورتها عند المسلمين ، وأثر هذه المدرسة في المدارس الفلسفية الإسلامية من فلاسفة ومتكلمين وصوفية . وقد حاول الأستاذ سانتلانا ، في محاضراته المشهورة في الجامعة المصرية القديمة عن « للمذاهب اليونانية في العالم الإسلامي » ، أن يكشف عن أثر هذه المذاهب اليونانية المتتابعة في العالم الإسلامي ، وقدم لنا بحثاً رائعاً ما زال حتى الآن مخطوطاً في مكتبة دار الكتب بالقاهرة ، وفيه نظرات نقدية ومقارنة دقيقة . ولكن هذا البحث رغم أصالته لا يعتبر الآن كاملاً ، فلم يصل إلى أيدي سانتلانا منذ أكثر من خمسين سنة ما وصل إلى أيدي الباحثين الآن من وثائق جديدة ومخطوطات كشفت ونشرت ، ومادة عميقة في مختلف نواحي الفلسفة الإسلامية ، كانت نتاج جهود مستمرة للباحثين في السنوات التي أعقبت وفاة سانتلانا . والآن ، إلى هذا التخطيط العام للفلسفة اليونانية عند المسلمين .

غايات الفلسفة وغايات الدين :

لقد تعود مؤرخو الفلسفة اليونانية من المسلمين ، افتتاح أبحاثهم أو تأريخهم للفلسفة اليونانية يبحث عن غايات الفلسفة وغايات الدين . و يرى الشهرستاني يبدأ تأريخه للفلسفة اليونانية بأن الفلاسفة يقول بأنه « لما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها ، وإنما يكسح الإنسان لنيلها والوصول إليها ، وهي لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة إما ليعمل بها ، وإما لتعلم فقط » .

فالحكمة إذن قسمان قسم علمي وقسم عملي . . . أما القسم العملي فهو عمل الخير ، وأما القسم العلمي فهو علم الحق . وتتوصل إلى هذين القسمين بالعقل الكامل والرأي الراجح ، غير أن الاستماتة في القسم العملي منه بغيره أكثر . والأنبيااء أيدوا بإمدادات روحانية ، أى بالوحى لتقرير القسم العملي ، وبطرف ما من القسم العلمي . والحكماء تعرضوا لإمدادات عقلية تقريراً للقسم العلمي ، وبطرف ما من القسم العملي . فغاية الحكيم عند الفلاسفة ، هو أن يتجلى لعقله كل الكون ، ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية ما يستطيع . وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون ، فيقدر على مصالح العامة ، حتى يبقى نظام العالم وتنظيم مصالح العباد . ولا يتأتى ذلك للنبي إلا بالترغيب والترهيب والتشكيل والتخييل ، فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والمثل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة ، إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة ، فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لم وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم^(١).

هل تنبه الشهرستاني إلى ما في هذا الكلام من خطورة ؟ إنه يعلم تماماً أنه يبحث هنا الصلات بين الفلسفة والدين ، ولكنه لا يقص لنا القصة الهامة ، وهي مقاومة الدين للفلسفة اليونانية منذ البداية مقاومة عنيفة لا هواده فيها ، وذلك منذ بدأ الكندي وابن كرتيب وتلاميذهما يمزجون الكلام بالفلسفة ويخطون الخطوة الأولى نحو تكوين مدرسة مشائية إسلامية . وقد ماتت مدرسة الكندي موتاً نهائياً ، ولكن قاهت مدرسة الفارابي (المتوفى عام ٣٢٧) ، وما لبث أهل السنة أن قاومه أشد مقاومة . ويرى جولد تسيير أن الفارابي - حين عارضه أهل السنة وحاربوا أم علم كان يبحث فيه وهو المنطق - كتب عن هذا العلم كتاباً جمع فيه طائفة من أقاويل النبي صلى الله عليه وسلم ، يمكن أن تستخدم للحكم - من وجهة نظر الدين - حكماً في صالح المنطق^(٢) . يقصد جولد تسيير بهذا ما ذكره ابن أبي أصيبعة من أن الفارابي كتب كتاباً اسمه « كلام جمعه من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى صناعة المنطق »^(٣).

وإننا نرى نزعة عامة عند الإسلاميين ، وقد سبقوا بها نيتشه وغيره من مفكرين محدثين ، وهذه النزعة تقرر أن الفلسفة اليونانية في نشأتها إنما صدرت عن روح ديني . وعبر الإسلاميين عنها بأن هؤلاء الفلاسفة الأوائل إنما استمعوا من « مشكاة النبوة » أو بأن هذا أو ذاك منهم قد تتلمذ على نبي من أنبياء الكتب المقدسة . بل إننا نرى - كما سيأتي - أنهم يجعلون نبياً من الأنبياء فيلسوفاً كبيراً .

(١) الشهرستاني : للتل والنحل ج ١ ص ٢٣٧ .

(٢) الدكتور بدوي - التراث اليوناني - مقال جولدنسيهر « موقف أهل السنة القنماء من علوم الأوائل » ص ١٤٨ .

(٣) ابن أبي أصيبعة - عين - ج ٢ ص ٣٩ .

قام المسلمون إذن الفلسفة منذ البداية ، وهذا ما دعا الفلاسفة الإسلاميين إلى التسلسل بالرأى الرواقى القديم : أن السعادة هى المطلوبة لذاتها وأن الإنسان يكبح طلبها ويحلى لا تنال إلا بالحكمة . وكذلك بالرأى الرواقى المسيحى : أن غاية الحكم أن يتجلى لعقله ككل الكون ويتشبه بالإله الحق . بل إن هذا ما دعا مؤرخى الفلسفة اليونانية وأنصارها فى العالم الإسلامى أن يطلقوا فلسفة وأقوالا فلسفية على لسان إدريس أو هرمس ، أو بمعنى أدق : أن تنسب إلى إدريس النبي أقوال أمونزيوس ساكاس . بل إن المبشر بن فاتك - أول مؤرخ للفلسفة اليونانية عند الإسلاميين - يبدأ كتابه بأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم منها « الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها ، ولا يبالى من أى وعاء خرجت » ، ويرى أن من الحكمة هذه المذكورة فى الحديث « آداب الحكماء اليونانيين وسواهم العلماء المتقدمين »^(١) . ثم يورد آراء النبي شيت « واسمه عند اليونانيين أورافى الأول - وهو أول من أخذوا عنه الشريعة والحكمة »^(٢) وقد سار الفارابى - كما قلت - فى نفس الطريق ، بل إن كتاب تحصيل السعادة له - وقد وصل إلينا - فيه نفس المحاولة . وكذلك فعل ابن سينا فى كثير من كتبه .

قلت إن الإسلاميين قد عرفوا معرفة تامة ، العهود المختلفة للفلسفة اليونانية بل إنهم عرفوا أيضاً أن الفاسفة نشأت لدى اليونان ، وأنه لم توجد قبلهم فلسفة بل نوع من الحكمة . . يقول الشهرستانى « فن الفلاسفة حكماء الهند من البراهمة لا يقولون بالنبوات أصلاً ، ومنهم حكماء العرب ، وهم شرفة قليلة ، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات » . هناك إذن عند الأقدمين قبل اليونان حكمة ، ولكن اليونان وحدهم هم الفلاسفة على وجه الحقيقة : ومنهم حكماء الروم ، وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة ، وإلى المتأخرين ومن المشافين وأصحاب الرواقى وأصحاب أرسططاليس ، وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم وإلا فلم يتقل عن العجم قبل الإسلام مقالة فى الفلسفة ، إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات ، إما من الملة القديمة وإما من سائر الملل ، غير أن الصابئة كانوا يخطئون الحكمة بالصورة ، فمن نذكر مذاهب الحكماء القدماء من الروم واليونانيين ، على الترتيب الذى نقل فى كتبهم ، فإن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم ، وغيرهم كالإمام عليهم «^(٣)» ، ونحن نعلم أن تراث الهند انتقل إلى العالم الإسلامى ، كما انتقل تراث العجم ، وعرف الإسلاميون معرفة تامة أقوال حكمائهم الأقدمين كما عرفوا الصابئة وتبين لهم أنها خلطت عقائدها القديمة بالفلسفة اليونانية ، وهذا حتى عرف الإسلاميون كل هذا ،

(١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ومجلس الحكم ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤ .

(٣) الشهرستانى - الملل والنحل ج ٢ ص ٢٣٨ - ٢٤٠ .

ولكن تنبهوا إلى أن « الفلسفة » ، من حيث هي فلسفة ، خاصة اليونان ، فيهم وحدهم ظهرت .
 فإذا انتقلنا مع مؤرخي الفلسفة الإسلامية إلى المسرح اليوناني ، حيث ظهرت الفلسفة ،
 نجد هؤلاء المؤرخين يعرفون - عن طريق التراجي التي وصلتهم - صوريين لفلسفة اليونان ،
 صورة صحيحة ، وصورة مشوهة ، ولكهم اختاروا دائماً الصورة المشوهة . أو بمعنى أدق نقلت
 إليهم صورتان صورة واضحة للفيلسوف ، وصورة مختلطة ، لونها السوربان من قبل ، فاختاروا
 الصورة الثانية . كان في الصورة المختلطة مجال لتفسير وعناصر دينية أضفها المزاج السورباني ،
 أو المزاج الأفلاطوني الحديث ، المتأخر . فإذا ذهبنا مع الإسلاميين إلى بدء الفلسفة اليونانية - وهم
 يبدأون . كما نبدأ نحن ، تاريخ اليونان الفلسفي بالطبيين - نراهم قد ذكروا أن كلام هؤلاء
 الطبيعيين في الفلسفة يدور على الكائنات كيف هي ، وفي الإبداع . ثم عن المبادئ وكما هي ،
 وتكون العالم ، وماهية الباري (الله) - ذوق حركته أو سكونه ، وهذا صحيح إلى حد كبير :
 ولكهم أضافوا ، تحت تأثير راجعهم الديني الإسلامي ، أنهم تكلموا أيضاً في وحدانية الله ^(١) .
 فهل يتصور الإسلاميون أحادية المادة عند الأيوبيين كأنها وحدانية الله ؟

المدرسة الطبيعية

طاليس :

عرف المسلمون فلاسفة المدرسة الأيونية وتكلموا عن كل واحد منهم وسجد في تصويرهم
 لفلسفة كل منهم كما قلت من قبل صورة مشوهة وصورة حقيقية .

أما عن طاليس فقد عرفوا أنه أول فلاسفة أيونيا « فهو أول من تفلسف في الملطية وأنه أول
 من حاول أن يفسر أصل الوجود : من أين جاء - وإذا جاء ، لم جاء - وإذا انقلب إلى أين
 يكون انقلابه » ^(٢) . وعرفوا عن كتاب تاريخ الفلاسفة لفرغوريوس - الذي نقلت أجزاء منه
 إلى العربية « أن أول الفلاسفة السبعة ثالث بن مالمس الأملسي » ^(٣) .

ثم انتقلت إليهم فكرته الرئيسية : أن المبدع الأول هو الماء ، وأن الماء قابل لكل صورة ،
 ومنه أبلعت الجواهر كلها : السماء والأرض وما بينهما وهو كل مبدع ، وعلة كل مركب
 من العنصر الجسدي . وأنه حين جمد الماء ، تكونت الأرض ، وحين انحل ، تكون الهواء .
 ومن صغر الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء . ومن الاشتغال الحاصل

(١) الشهيرستاني : الملل ج ٢ ص ٢٤٣ .

(٢) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٣) ابن التميمي : الفهرست ص ٣٥٦ .

من الأثير تكونت الكواكب . هذا هو مذهب طاليس حقاً ، ولكن سرعان ما يمزج الإسلاميون أقواله بأقوال أرسططاليس : فالكواكب تدور حول « المركز » دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل منها إليه . . . وهنا أرسططاليسية واضحة : فكرة دوران الأرض والكواكب حول المحرك الأول ، في حركة شوق ، يتجه فيها العاشق نحو المعشوق . وقائمة على فكرة العلية الأرسططاليسية .

ثم يقلبون عنه أنه يقول : والماء ذكر والأرض أنثى ، وهما يكونان سفلا ، والثار ذكر والهوة أنثى ، وهما يكونان علواً ، وكان يقول : إن هذا العنصر الذى هو أول وآخر — أى هو المبدأ والكمال — هو عنصر الجسمية والحرمانية لا أنه عنصر الروحانية البسيطة .

ونحن نعلم أن طاليس لم يضع الموجودات في نظام عددي ، وأن هذه إنما هي محاولة متأخرة عنه لدى الفيثاغوريين ، لكن الإسلاميين تنبهوا إلى أن طاليس طبيعي ، ويتكلم عن الجسمية لا عن الروحانية . ثم يضع الإسلاميون رأيه ممزوجاً بأفلاطونية محدثة « أن هذا العنصر له صفو وكسر فما كان من صفوه فإنه يكون جسماً ، وما كان من كسره فإنه يكون جرواً ، فالجزم يندر والجسم لا يندر ، والجزم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن وفي النشأة الثانية يظهر الجسم ويندر الجزم ، ويكون الجسم اللطيف ظاهراً ، والجزم الكثيف داخراً » .

ثم يقلبه الإسلاميون أفلاطونياً محدثاً خالصاً فيقول عندهم : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل على إدراك الحسن والبهاء ، وهى مبدعة من عنصر لا يندر غوره ، ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر الخضر من نحو آخره لا من نحو أوله ، وإليه تشاقق العقول والأنفس ، وهو الذى سميناه الديمومة والسرمد والبقاء في حد النشأة الثانية « ولم يتكلم طاليس لا عن النشأة الأولى ولا عن النشأة الثانية » .

وقد حاول الشهرستاني^(١) أن يفسر قول طاليس « الماء هو المبدأ الأول » بحيث لا يتعارض مع فكرة الألوهية ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمية ، لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية « لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأنبت في العالم الجسائى له مثالا يوازيه في قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدأ الأول في المركبات ، وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية » ثم يقارن الشهرستاني بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراة في سفر التكوين : « مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت أجزاؤه ، فصارت ماء ، ثم نار من

الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زيد مثل زيد البحر فخلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجيال . وكان تاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية .

ويحاول الشهرستاني بعد أن يجد في الكتب السماوية - وفي القرآن بالذات شيئاً بمذهب طاليس ، فالتصير الأول عنده - منبع الصور - شديد الشبه بالألواح المحفوظة الوارد في الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والظواهر عن الكائنات ، والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش المذكور في القرآن (وكان عرشه على الماء)^(١)

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هذا - عن فكرة الثروة وعن فكرة القرآن . فالماء في الثروة وفي القرآن مخلوق ، كما أن طاليس لم يتكلم من عنصر أول أعلى هو منبع الصور ، وعنصر يحاكيه في عالم الأجسام هو الماء ، والأول هو الألواح المحفوظة ، والثاني هو مادة الموجودات .

وأخيراً - يذكر المؤرخون الإسلاميون أن طاليس موحد - توحيداً كاملاً ، ذهب إلى أن العالم مبدعاً لا تدرك صفته العزول من جهة جوهرية - وإنما يدرك من جهة آثاره . وهو الذي لا تعرف هويته فحسب . بل لا يعرف أيضاً اسمه . إننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وإبداعه وتكوينه الأشياء . ولا ندرك له اسماً من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا . . . ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس أن الله هو المبدع ولا شيء مبدع ، ولا صورة لبدع عنده في الذات ، لأن قبل الإبداع إنما كان هو فقط وإذا كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة ، أو حيث حيث حتى يكون هو وذو صورة ، والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين والإبداع هو تأليس ما ليس بأليس (إيجاد ما ليس بوجود) وإذا كان هو مؤسس الأسس ، والتأليس لا من شيء متقدم ، فمؤسس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالأسسية ، وإلا فقد لزمه ، إن كانت الصورة عنده ، أن يكون منفرداً عن الصورة التي عنده ، فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع وإنما هو فقط .

عجبا أن يجعل طاليس كل هذا ، وأن يجعل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد . وقد نقلت النص لكي يتبين للقارئ بوضوح محاولة النفاة ، ثم من يدعون فلاسفة الإسلام ، أن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامي هذه الآراء وحتى لا يقف منها موقف اللعنات ، فطاليس مؤمن بالتوحيد بوجود إله واحد ، وأنه أبدع الأشياء من لا شيء ولا صورة لديه للموجودات حتى لا تتعدد ذاته ، وهو منزّه عن الصورة والجهة والحيث ، والتأليس ليس من شيء متقدم أي ليس من مادة قديمة ، بل إن صور الموجودات ليست عنده ، وإنما يكملونه أفلاطونياً أو أفلاطونياً محدثاً : فهو يذهب إلى أنه أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ، فالتبعت من كل صورة موجود ، في العالم العقلي ، على المثال

الذى فى العنصر الأول ، فحل الصور ونوع الموجودات كلها هو ذات العنصر . وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له وشال عنه . وأخيراً يقول « ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر ، فإتصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصورة - يعنى صور المعلومات - فهو من مبدعه وتعالى الأول الحق بوجدانية هويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه »^(١) ويشبه هذا - كما قلت من قبل - باللوح المحفوظ .

وهكذا انقلب طاليس - فى نظر مؤرخى الفلسفة الإسلاميين - مسلماً موحداً ، وأرسطاليسياً أحياناً ، وأفلاطونياً أحياناً أخرى ، وأفلاطونياً محدثاً فى نهاية الأمر .

وأحياناً نرى صورة لطاليس تقترب من حقيقته إلى حد ما . فذكر القفطى أن طاليس الملقب هو أول من قال « إن الوجود لا يوجد له تعالى » ولكن القفطى ما يلبث أن يخلط بينه وبين أقوال الهند ، فيقول إنه علل - إنكاره للموجد بما يشاهده فى هذا العالم من اختلاف ، فالوصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة^(٢) .

وأحياناً نرى صورة حقيقية لآى الإسلاميين عن طاليس ، فقد قل إلى العالم الإسلامى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو . ونحن نعلم أن فى الفصل الثالث من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس وعن آرائه ، وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب معرفة كاملة .

بل إننا نجد شارحاً أيضاً لكتاب الطبيعة لأرسطو ، وهو يحيى بن عدى يتبين له « أن المتقدمين من الطبيعيين غير هؤلاء لم يبينوا علة فاعلة إلا العنصر ، وقالوا إنه مدبر الكل ، وأنه لا متناه فى العظم ، وأنه لا كائن ولا فاسد » ثم يحدد هؤلاء الطبيعيين : فانقسهانس يقول إنه الهواء ، وطاليس يقول إنه الماء ، وانقسنندريس يقول إنه ما بينهما . بل يتبين لهذا الشارح أنه لا ينبغي أن نعجب ألا يتمكن الأولون : فى هذا الدور الطبيعى ، أن يفتقروا « على القوة التى للجميع » إنه دور مبكر فى تاريخ الفكر ، فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون أن ذلك الأسطقس الوحيد الذى هو علة كون باقى الأسطقسات هو الإله ، والسبب فى هذا « أنهم لما لم ينظروا فى علة الإلهة العنصرية وحدها ، ظنوا أنها العلة الأولى للموجودات »^(٣) ، يتبين لنا بوضوح من هذا النص أنه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة عن طاليس والطبيعيين المتقدمين عامة ، وعن أن هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله - كلمة فاعلية أولى العالم ، بل إنهم توصلوا فقط إلى معرفة علة عنصرية - إلى عنصر واحد ، كلمة أولى للموجودات .

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامى . وفيه تفصيل حقيقى لآراء طاليس فى

(١) الشهرستانى - الملل والنحل ج ٢ ص ١٤٢ - ٢٤٤ .

(٢) القفطى : أخبار ص ٧٥ .

(٣) أرسطو : كتاب الطبيعة (نفرة الدكتور بلوى) ج ١ ص ١٢٨ .

النفس . يقول أرسطو « وثاليس الحكيم يشبه أن يكون ظنه بالنفس بأنها محركة فاعلة ، لا سيما إذا كان يثبت نفساً لحجر المنطاطيس لا مكان جذبها الحديد »^(١) ، وفي نص آخر « إن طاليس يقول بأن النفس مغالط للكل وأن الكل مملوء بروحانية »^(٢) ثم يذكر هذا الكتاب أيضاً الفيلسوف هبون — آخر ممثل للمدرسة الأيونية وتلميذ متأخر لطاليس — تابعه في قوله بأن الماء أصل الوجود ، وذهب إلى أن « النفس ماء » والذي أداه إلى هذا القول ما رأى من « أن النطفة أرطب جميع الأشياء »^(٣) .

بل إننا نرى صورة أوضح لطاليس الحقيقي في كتاب انتشر في العالم الإسلامي ، بل كان مصدراً لكثيرين من مؤرخي الفلسفة الإسلاميين ، كجابر بن حيان والشهرستاني والمقدسي والشهرزوري ، وهذا الكتاب هو كتاب « الآراء الطبيعية » لفلوطرخس . فقد نقل فلوطرخس للمسلمين أن « ثاليس الذي من أهل ملطية ، فإنه يرى أن المبدأ والإسطقس شيء واحد »^(٤) ثم يشرح فكرته عن المبادئ وما هي فيقول : « أما ثاليس الملطي فإنه قال « إن الماء أول الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ الفلسفة أو به سميت فرقة الأيونيين ، فقد كان للفلسفة انتقال كبير ، وهذا الرجل تفلسف بمصر ، وصار إلى ملطية وهو شيخ ، وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء ، ويشرح فلوطرخس ما دعا طاليس إلى هذا القول ، ويورد أدلته الثلاثة — وأولها « إنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذي هو الماء ، كما وجد أن مبدأ جميع الأشياء من رطوبة ، ودليل ثان أيضاً أنه وجد النبات بالرطوبة يقتل ويثمر ، وأنه إن عدت الرطوبة جف ويطل . ودليل ثالث أن النار نفسها — أعني حرارة الشمس والكواكب — تتغلغل ببخار الماء ، وكذلك العالم بأسره » ثم يقدم فلوطرخس مصدر فكرة طاليس ، فهي في الشعراء اللاهوتيين من قبله وأهمهم هو ميريس . فيقول « ولقد يرى أمرس الشاعر هذا الرأي ، إذ يقول إن أوقانوس كأنه عمل مولداً للكل »^(٥) .

ويذكر فلوطرخس في موضع آخر أن ثاليس كان يرى « أن الله هو عقل العالم »^(٦) ولعله يشير بهذا إلى أن تصور ثاليس لله هو تصور مادي ، هو العالم بأسره ، وهي الأحادية المادية المعروفة عن المدرسة الأيونية ، كما يذكر فلوطرخس أيضاً أن ثاليس يقول :

(١) أرسطو . كتاب النفس ص ١١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١١ ، ١٢ وانظر أيضاً الآراء الطبيعية لفلوطرخس ص ١٧٣-١٧٥ .

(٤) فلوطرخس : الآراء ص ٩٦ .

(٥) فلوطرخس : الآراء ص ٩٧ ، وانظر أيضاً ص ٩٩ .

(٦) نفس المصدر . ص ١١٣ .

« إن دامت هي جواهر نفسانية ، وإيراون هي الأنفس المارقة للأبدان ، فالخيرة منها هي الأنفس الفاضلة ، والشريرة منها هي الأنفس الرديئة » ولم يكن هذا هو رأي تاليس باللسة ، إن طاليس قال إن في كل شيء نفساً ، ولكنه ، لم يتكلم عن أنفس فاضلة وأنفس شريرة : لقد عرف هذا بعده ولم يكن لدى الإسلاميين منهج تقليدي يثبتون به صحة نسبة الآراء الفلسفية إلى واضعها . ولكن فلوطرخس يورد أيضاً أن تاليس يقول : « إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة بذاتها »^(١) ثم ما يلبث فلوطرخس أن يبين آراء طاليس للمادية فيذكر أن تاليس يقول في الضرورة : هي من الأشياء التي في غاية القوة لأنها تقوى على الكل^(٢) ويشير إلى قول تاليس الأحادي : « إن العالم واحد فقط »^(٣) ثم يورد فلوطرخس آراء تاليس المختلفة في المسائل الطبيعية في صورة حقيقة .

أنكسنندريس :

فلذا انتقلنا إلى أنكسنندريس ، نجد مؤرخي الفلسفة الإسلاميين يذكرونه تحت اسم أنكسنندريس أو أنا كسيانندروس ويذكرون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس فيذكر المشر بن قاتك أن فيثاغورس توجه إلى مليطون (أي ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكيم أنكسيانندروس ، الهندسة والمساحة والنجوم . كما يذكر أيضاً أن ديجاناس الفيولي ، الفيلسوف الطبيعي ، كان من تلامذته^(٤) .

أما عن فلسفته ، فإن الشهرزوري ، قد عرف قوله باللامتناهي -- وإن لم يكن الشهرزوري دقيقاً في تعبيره ، فهو يقول : « وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للباري تعالى : الذي لا نهاية له . ومنه كان المكون . وإليه ينتهي الكل » ونحن نعلم أن أنكسنندريس لم يعرف فكرة الخلق ، كما لم يعرف فكرة الله ، ولم يسم اللامتناهي بالله . ولكن الشهرستاني . كان أقرب إلى تصوير مذهب أنكسنندريس حين يقول إن أصل الأشياء عند أنكسنندريس جسم موضوع الكل لا نهاية له ، وأن أنكسنندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من للعناصر ، أم خارج عنها^(٥) . ويترج الشهرستاني بين مذهب أنكسنندريس ومذهب أنكسياناس ، ونظرية أنكساغوراس في العقل ، حين يطلق لمذهب أنكسنندريس على لسان

(١) نفس المصدر . ص ١٥٦ .

(٢) نفس المصدر . ص ١٢١ .

(٣) نفس المصدر . ص ١٢٥ .

(٤) المشر بن قاتك : مختار الحكم ص ٥٤ : ٧٣ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٧٥٣ .

تلميذه انكسپانس فيقول إن انكسپانس يذهب إلى أن الله أزل لا أول له ولا آخر ، وهو مبدأ الأشياء ، لا بهد له . وهذا تعبير في صورة إسلامية عن لا متناهى أنكسمنديرس ، ثم يضيف على هذا اللامتناهى صفات الألوهية عند بعض الفرق الإسلامية : فهو المدرك من خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه . وكل هوية فبدعة عنه ، وهو الواحد ، لا عن طريق العدد وليس واحد الأعداد ، لأن واحد الأعداد يتكرر . ثم يضيف صفات أفلاطونية محدثة لهذا اللامتناهى : إن كل ما ظهر في « حد الإبداع » فقد أبدعت صورته في علمه الأول ، والصور عنده لا نهائية بل نهائية ، أزلية بأزليته ، ولا تتكرر ذاته بتكرر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ، ثم إن الله أبدع صورة العنصر بوحديته ، ثم إن صورة العقل انبثقت فيها ببذعته ، أى بابتداع الله أيضاً ، فرب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار . وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة — دفعة واحدة . ويشبه أنكسمنديرس هذا — في رأى الإسلاميين — بحلوث الصور في المرآة الثقيلة ، بلا زمان أو ترتيب . ولكن المثير لا تحتمل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب وزمان ، فحدثت تلك الصور منها على الترتيب . . عالم بعد عالم . . ولم يزل العقل في تلك العوالم ، حتى نقصت أنوار الصور في الميول . ونقصت الميول نفسها ، وحدث هذا كيفاً ، فتكثفت ، ولم تعد تقبل النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية ، وكل ما تقبل الحياة والحسن فهر يد من آثار تلك الأنوار . وثبات العوالم المختلفة التي تحدث إنما بقدر ما فيها من تلك الأنوار ، وإلا لما ثبتت طرفة عين . ويبقى ثباتها إلى أن يصنى العقل جزءه المختلط بها ، وتصنى النفس جزءها الممتزج بها ، فإذا صنى العقل والنفس أجزاءهما ، دثرت أجزاء تلك العوالم وفسدت وبقيت مظلمة ، وقد حومت القليل من نور العقل والنفس الذى كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة في هذا الظلام بلا نور ولا سرور ولا روح ولا راحة ولا سكون ولا سوية^(١) .

ولكن هل هذه هي الصورة الوحيدة التي عرفها الإسلاميون عن أنكسمنديرس ؟ إننا نعلم أن كتب أرسطو قد نقلت إلى العربية وعرف الإسلاميون في ثناياها آراء أنكسمنديرس . وقد أوردنا من قبل نصاً من كتاب الطبيعة الذي نقله إلى العربية حنين بن إسحق ، وفي هذا النص تبين لأراء فلاسفة ملطية الثلاثة ، طالس وأنكسمنديرس وانكسپانس . بل إن أرسطوطاليس في هذا الكتاب ينقد الطبيعيين الحقيقيين ثم إنه — وهو بصدد نقدهم — يورد آراءهم . إنه يعرض أيضاً آراء أنكسمنديرس بالذات في الأضداد ، فيقول : وقوم قالوا إن الأضداد موجودة في الواحد ، ومنه تنفض — أى تكمن وتظهر — فخرج . . على قول أنكسمنديرس^(٢) . بل إننا في نفس المصدر ، نجد عرضاً أدق لرأى أنكسمنديرس في

(١) الفهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ - ٢٥٥ .

(٢) أرسطو : الطبيعة ج ١ ص ٣٤ .

المبدأ الأول^(١) ثم نجد أيضاً صوراً متعددة له في كتب أرسطو : (النفس والآثار العلوية والسماوية) . ولكن حتى على افتراض أن ترجمات هذه الكتب لم تكن متيسرة لدى الباحثين ، فإن كتاباً آخر كان منتشرًا لديهم وهو كتاب « الآراء الطبيعية لفلوطرخس » عرفوه كأهم مصدر للتراث اليوناني كما قلت ، وأعرض دائماً صور فلاسفة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب . .

أما صورة أنكسمنديس عند فلوطرخس فهي : وأما أنكسمنديس الملطي ، فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الذي لا نهاية له . وأن منه كان كل الكون وإليه ينتهي الكل . ولذلك يرى أن تكون عوالم بلا نهاية . وتفسد وترجع إلى الشيء الذي عنه كان . ويقول إنه بلا نهاية ، لتلا يلزم نقصان . ويكون دائماً^(٢) . وهذا هو جوهر مذهب أنكسمنديس في اللامتناهي - وأنه لا نهائى الحكم . ويذكر فلوطرخس أيضاً عنه أنه يرى « أن السموات إلى ما لا نهاية هي آلهة »^(٣) ويورد فكرة أنكسمنديس في ظهور الأحياء « إن الحيوانات الأولى تولدت من الرطوبة ، وأنه كان يشاها مثل قشور السمك ، فلما أنت عليها السنون صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تفسد ذلك القشر ، صارت حياتها زماناً يسيراً^(٤) . وعرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الأحياء ، وأن الأحياء متطورة من اللامتناهات إلى عالم الأحياء اللا محدود . وقد ردده المقدسي هذا النص وذكره^(٥) .

أود أن أنتهي من هذا كله ، إلى أن هناك صورة صحيحة لأنكسمنديس ، وصورة مشوهة ، واتخذ الإسلاميون الصورة المشوهة .

فلذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسپانس نجد نفس الأمر ، نجد صورة مشوهة وصورة حقيقية . أما الصورة المشوهة ، فهو أنه نسب إليه أيضاً القول بلا منتهى^٥ أنكسمنديس في صورته الإسلامية . حقاً إن انكسپانس ذهب كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لا منتهية ، واختلف معه فقط في أنها لا متعينة . فذهب انكسپانس إلى أنها متعينة وأنها هي الهواء . ولكنه لم يضيف على المادة الأولى المعنية ما أضفاه الإسلاميون - على لسانه ولسان أنكسمنديس - عليها . ولكن حتى في هذه الصورة المشوهة تنبئ المورخين الإسلاميون إلى أنه يقول بأصل الوجود هو الهواء . ونقل عنه أيضاً أن أوائل المبدعات هو الهواء ،

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٢) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٥٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٣ .

(٤) نفس المصدر ص ١٨١ .

(٥) المقدسي : البلد ج ٢ ص ٧٤ ، ٧٥ .

ومنه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية والسفلية . فما كون من صفو الهواء الخفس فهو لطيف روحاني لا يدثر ، ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل الدنس ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسائي يدثر ويدخله الفساد ويقبل الدنس والخبث ، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوه وذلك عالم الروحانيات . وما دون العوالم من العالم فهو من كدره ، وذلك عالم الجسائيات ، كثير الأوساخ والأوضار ينشبت به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علواً ، ويتخلص منه من لم يسكن إليه ، فيصعد إلى عالم كثير اللطافة دائم السرور ، ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسائي . كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحاني (١) ولم يتكلم انكسائس عن وجود عالين : عالم جسائي وعالم روحاني . وليس في فلسفته تلك الاثنينية : وجود مبدأ أول لا متناهى أبداع العنصر وصورته ، ثم أبداع من صورة العنصر العقل ، وأن هذا العقل إنما أبداعه من أنوار الصورة . ثم مبدأ آخر هو الهواء أبداعه من عالم الجسائيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفرسطس عنه . . كان انكسائس الملطي صاحباً لانكسمنديرس ، ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية . ولكن لم يقل لإنها لا معينة كانكسمنديرس بل إنها معينة ، وقال لإنها الهواء (٢) ففرج الإسلاميون بين الاثنين واعتبروا قوله بأن المادة الأولى الواحدة اللامتناهية هي الباري ، هي الله . . . وأضافوا عليها صفات الألوهية من وحدة وماهية وقدره . ثم اعتبروا الهواء مادة العناصر الجسائية يلد منها عالماً بعد عالم . وصاغوا هذا جميعاً في شكل أفلاطوني محدث غنوصي ؟ وأخيراً يقول الشهرستاني « وهو على مثال مذهب تاليس إذا أثبت العنصر ، والماء في مقابله ، وهو قد أثبت العنصر ، والهواء في مقابله . وأنزل العنصر منزلة القلم الأول ، والعقل منزلة « اللوح » القابل لنقش الصور . ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من مشكاة النبوة القيس . ويعبارات القوم التيس » (٣) . وهكذا - أصبح انكسائس من تلامذة الأنبياء والأصفياء ، وما أبداع هذا الكلام عن فيلسوف طبيعي من فلاسفة أبيونا ينادى بأحادية المادة ، ولا يخرج تفكيره عن تفسير مادي للوجود .

ولكننا نجد الصورة الحقيقية لانكسائس عند الإسلاميين . . صورة نراها في كتاب الطبيعة لأرسطو ، وقد عرفه الإسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة . وفي كتاب الطبيعة باللات عرض لمذهب انكسائس ، وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء (٤) ، وأن تولد الأشياء إنما

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ - ٣٥٥ .

(٢) التشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ٣٠ .

(٣) الشهرستاني : الملل ص ٢٥٦ .

(٤) أرسططاليس : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ .

هو بالتكاثف وبسخلخل^(١) . ثم إن الإسلاميين عرفوا أيضاً - فيما أثبت الدكتور فواد الأهواني ، النص الذي أورده ايتيوس المؤرخ اليوناني القديم عن انكسپانس « كما أن النفس - لأنها هواء - تمسكتنا ، كذلك النفس والهواء يحيط بالعالم بأسره » ، فيردد الشهرزوري هذا النص « انكسپانس الملطي » ، وكان يرى أن أول الموجودات المخلوقة للبارئ تعالى الهواء ، ومنه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس الذي فينا ، فإن الهواء هو الذي يحفظه فينا ، والروح والهواء يسكان العالم » ويرجع الدكتور الأهواني أن الشهرزوري كان يرجع إلى كتاب قديم في أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن ايتيوس^(٢) . غير أنني أجزم بأن الشهرزوري أخذ نصه عن فلوطرخس : « وأما انكسپانس الملطي فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء ، وأن منه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس الذي فينا ، فإن الهواء الذي يحفظها فينا ، والروح ينبت في العالم كله » ، ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسپانس الطبيعية في مواضع متعددة من كتبه - وكيف يتحكم الهواء في العالم ، وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب^(٣) . إلخ .

هذه صورة واضحة لانكسپانس . ولكن الإسلاميين كما قلت فصلوا الصورة المشوهة له على الصورة الحقيقية ، وقد ثبت أن كلتا صورتين قد وصلتا إليهم .

٢ - الفيثاغورية :

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون الإسلاميون حياته معرفة طيبة . وترك لنا المبشرين فائلك في كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم »^(٤) صورة مطولة لحياة فيثاغورس ودعوته ، ومبشرته وجماعته ونظامها ، وحكاية ابن أبي أصيبعة^(٥) ، أما القفطي فقد ترك لنا فقرة قصيرة ، ولكنها في غاية الدقة عن فيثاغورس^(٦) . ثم احتفظ لنا ابن مسكويه في كتابه « جاويدان خرد » بوصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية ، وهي وإن كانت متحولة ، غير أن بها الكثير من الأخبار الفيثاغورية القديمة^(٧) . كذلك وصلت الفيثاغورية القديمة للإسلاميين خلال

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣٣ ، ٤٣ .

(٢) الدكتور الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية ص ٦٣ ، ٦٦ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢٩ : ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٣ .

(٥) المبشر بن فائلك : مختار الحكم ص ٥٣ - ٧٢ .

(٦) ابن أبي أصيبعة : عيون ص ١ ص ٣٧ .

(٧) القفطي : إخبار العلماء ص ١٧٠ .

(٨) ابن مسكويه : جاويدان خرد ٢٢٥ - ٢٢٨ .

كتب أرسطو كما قلت « الطبيعة وما بعد الطبيعة والآثار العلوية » . ثم يعطينا فلوطرخس في « الآراء الطبيعية » صورة واضحة عن المذهب الفيثاغوري فيرى أنه كان للفلسفة مبدأ آخر ، وهو من فيثاغورس بن مناسرخس من أهل ساميا ، أى ساموس وهو أول من ممي الفلسفة بهذا الاسم . وكان يرى أن المبادئ هي الأعداد والمعادلات وكان . يسميها هئلمات . . . إلخ^(١) . وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليتي ، لأن فيثاغورس كان مقيماً بإيطاليا إذ انتقل من ساموس التي كانت موطنه^(٢) . يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادئ منها الواحدة ، وهي الإله والخير ، وأنها من طبيعة الواحد وهي العقل . وأن الثانية التي لا حد لها هي التي تسمى دوداء - وهي الشر ، وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبصر^(٣) . وكان يرى أيضاً أن العنصر بأجمعه متغير مستحيل سيال متنقل^(٤) . كما أن فيثاغورس يرى أن الشيء المحيط يسمى عالمًا . أما قوله في النفس يرى أنها عدد يحرك ذاته^(٥) ، وأن الحى ولطاطى في النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ، ولكنها فعل الإله السرمدي ، وأما جزؤها الذي ليس بتاتق ، فإنه فاسد^(٦) ثم إن الكتاب بعد ذلك يمتلى بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين ويعدد آراء فيلالاوس ويورد آراءه في فناء العالم وأنهما على طريقين أحدهما من الساء بنار تسيل منه ، والآخر بماء قمرى باققلاب القمر ويانسكاب الماء ، وأن البخارات هي غذاء العالم^(٧) . ثم إننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاورة فيدين ، وقد نقلت هذه المحاورة إلى العالم الإسلامي أيضاً .

غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت أن انتقلت إلى الإسلاميين في صورة الفيثاغورية الجديدة . أما عن ملهه فينقله الشهرستاني « إنه يدعى أنه شاهد العالم بحسه وحلمه النلكى ، وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، ذكر أنه ماسمع قط ألد من حركاتها ولا رأى شيئاً قط أبهى من صورها وهيئاتها^(٨) » ، وأن الأشياء الملدة للنفس تأتيه حشداً وإرسالاً كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع ، فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلباً^(٩) هذه الألحان السماوية إذن هي التي قادته إلى تسمع الحقيقة ، فما الحقيقة عنده ؟

(١) فلوطرخس : الآراء ص ٩٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٠٢ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١١٢ .

(٤) نفس المصدر ، ص ١١٥ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٥٦ .

(٦) نفس المصدر ، ص ١٦٢ .

(٧) نفس المصدر ، ص ١٦٧ .

(٨) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٦٧ وانظر أيضاً ص ٢٧٨ .

(٩) التقطى : إختيار الماء ص ١٧١ .

هنا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغوري الحديث ، وهو مذهب خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية ، مذهب يتبنى الفكرة التي ردها أفلاطون عن الفيثاغورية « إن من يتبع الآلة فهو سعيد ، ومن يتبع الأشياء الغائية فهو شقي » . وعلى هذا المذهب شبه الصوفي ترتفع عديدة تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا المتسامية ، بالأعداد وخواصها . ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القادسي وقد كتب مودراتس يقول « إن نظرية الطبيعة التي عرضها أفلاطون في طيباوس هي نظرية فيثاغورية ، وأنهم — أي الفيثاغوريين — هم الذين نقلوها لأفلاطون » .

ويلاحظ الرهية أن نظرية الحساب الميثافيزيقي لمودراتس هي ترجمة عديدة أو تعبير عددي عن الميثافيزيقا الأفلاطونية . وهي تقرر بأن الصور المختلفة للحقيقة هي تغيرات أو صور أو درجات للواحد البدائي . هناك الواحد الذي يتجاوز الوجود أو الماهية ، وواحد ثان هو الموجود الحقيقي أو المعقول — أي المثل . وواحد ثالث هو النفس المشاركة للمثل . ونحت ثالث هذا الواحد — المادة التي تشارك المثل ، ولكنها تتنظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت فيما بعد النظرة الأساسية للأفلاطونية الحديثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو عمل رمزي ، ذلك أن اللغة لا تستطيع أبداً بوضوح — فيما يرى مودراتس — أن تنقل إلينا العناصر الأولى ، فالجاء الفيثاغوريين إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر ، فاعتبروا العدد « واحد » علة الاجتماع والعدد « اثنين » علة الانفصال ، فالفيثاغوريين إذن لم يعرفوا العدد كعلم قائم بذاته ، وإنما كنهج للوصول إلى الحقيقة اللاحصوسة . وقد أثرت الفيثاغورية في كتب فيلون الذي استفاد بطيباوس . وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس عملاً فيثاغورياً بحثاً وهو يعلق على الخواص العددية في النفس . وقد كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة نيقوماخس الجيراسي ، وزاها ميثوثة في كتابه (اللاهوت الرياضي ^(١)) . وقد وصلت هذه الفيثاغورية إلى العالم الإسلامي ، وهي تستند على الفيثاغورية الأولى ثم اختلطت بالأفلاطونية الحديثة . ولا شك أن الإسلاميين عرفوا الفيثاغورية الحديثة معرفة كاملة بل إنهم عرفوا أيضاً نيقوماخس الفيثاغوري وإن كانوا قد اعتبروه (نيقوماخس أبو القاضل أرسططاليس) وأخذ عنه علم العدد والنم واشتهر بعد ذلك ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيثاغوري ^(٢) .

وهذا هو المذهب الفيثاغوري الجديد مختلطاً بالأفلاطونية الحديثة يقدمه الشهرستاني لنا منسوباً إلى فيثاغورس ويذكر أنه كان في زمن سليمان بن داود عليه السلام ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول في الإنميات : إن الله واحد لا كالأحاد ، فلا يدخل في العدد

Beecher : Histoire de Philosophie T, 1, pr 440 ' 441.

(١)

(٢) التفتي : أخبار العلماء ص ١٧١ .

ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ، لا يستطيع هذا ولا ذاك أن يصفه بصفة ، إنما هو فوق الصفات العقلية والروحانية لا تترك ذاته . وإنما نلزمه بآثاره وصنعه وأفعاله . . . وكل عالم من العوالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه . فيصفه . فالموجودات التي خصت بآثار روحانية تصفه وصفًا روحانيًا . والموجودات التي خصت بآثار مادية تصفه وصفًا ماديًا ، والموجودات متفارقة في وصفها له وإدراكها لحقيقتها . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينته تبعًا لجليته ، ونظر الإنسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته . والناس أيضًا متفاوتون في قدرهم فكل واحد منهم يصفه تبعًا لقدرته ، ويقدمه تبعًا لخصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس - في نظر الشهرستاني - الوحدة إلى قسمين : وحدة الله ، وهي وحدة الإحاطة بكل شيء ، ووحدة الحكم على كل شيء . وهي وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها . وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي وحدة المخلوقات ، ويقسمها أيضًا إلى : وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر . وحدة قبل الزمان ، ووحدة مع الزمان ، فالوحدة التي قبل الدهر هي وحدة الله . والوحدة التي مع الدهر هي وحدة العقل الأول . والوحدة التي بعد الدهر هي وحدة النفس . والوحدة التي قبل الزمان هي وحدة النفس . والوحدة التي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات ، ويقسمها أيضًا إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض ، فالوحدة بالذات ليست إلا الله مبدع الكل ، الذي تصدر منه الوجدانية في العدد والمعدود - والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ للعدد وليس داخل فيه ، وإلى ما هو مبدأ العدد وهو داخل فيه ، والأول كالوحدة للعقل الفعال لأنه لا يدخل في العدد والمعدود ، والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له - فإن الاثنين إنما هو مركب من واحدتين ، وكذلك كل عدد فركب من آحاد لا محالة . وحيث ارتقى العدد إلى أكثر . نزلت نسبة الوحدة فيه إلى أقل - وإلى ما يدخل فيلازم له كالجزء فيه ، وذلك لأن كل عدد معدود لن يدخل قط عن وحدة ملازمة - فإن الاثنين والثلاثة في كونهما اثنين وثلاثة وحدة ، وكذلك المعدودات من المركبات والبساط ووحدة . إما في الجنس أو في النوع أو في الشخص ، كالجوهر في أنه جوهر على الإطلاق . والإنسان في أنه إنسان ، والشخص المميز - مثل زيد ، في أنه ذلك الشخص بعينه . فلم تفك الوحدة عن الموجودات قط . وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله . لزمتم الموجودات كلها وإن كانت في ذواتها متكثرة . وإنما شرف كل موجود بقلبة الوحدة فيه ، وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكثر^(١) .

هذا ما نسب إلى فيثاغورس - وهو يبين إلى أي حد اختلطت المسائل عن التراث الفلسفي اليوناني لدى الإسلاميين . فالنص أفلاطوني محدث ، اختلط بمشائية . وظهرت فيه مصطلحات

أرسطو ، وقد نسب كل هذا إلى فيثاغورس . ثم يكاد يبين للشهرستاني أثر فيثاغورس في فكرتي الصورة والمادة الأرسطاليسيتين ، فيقرر أن لفيثاغورس رأياً قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله ، وشاققه فيه من بعده فلاسفة ، وهو أنه جرد العدد من المعلوم بتجريد الصورة من المادة ، وأنه تصور مرجحاً عبقاً وجود الصورة وتحققها ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد العدد من المعلوم . ولكن هكنا تصوره أرسطو ، وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والميولي .

غير أن الإسلاميين عرفوا على أية حال جوهر المذهب الفيثاغوري القديم : أن الأعداد هي أصول الموجودات ، ثم ركبوا على هذا التعبير أرسطاليسية وفيثاغورية حديثة وأنلاطونية حديثة . ووصلوا أيضاً إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العلم نتم « وصارت طاقة من الفيثاغوريين إلى أن المبادئ هي التآليف المنتمية على مناسبات عديدة ، ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، هي أشرف الحركات وألطف التآليف » ، وهنا ينسب إليهم الشهرستاني المذهب الحرقي وأن طاقة منهم ذهبت إلى أن المبادئ هي الحروف المجردة من المادة فاعتبروا الألف في مقابلة الواحد والياء في مقابلة الاثنين ، إلى غير ذلك من المقابلات . كما أدرك المسلمون أيضاً أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها في اللحن ، وحذا بين عالمين : عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدتهم على هذا أنهم لم يمتثلوا العدد مجموعاً حسابياً بل مقدراً وشكلاً ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من أحاد وريثون هذه النقط في شكل هندسي ، فالواحد النقطة ، والاثنان الخط ، والثلاثة المثلث والأربعة المربع . . . أى أنهم خططوا بين الحساب وبين المنمنمة وهدوا في المكان ما لا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة^(١) . عرف الإسلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة . وأن فرقة منهم ذهبت أيضاً إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها ، ووضعت النقطة في مقابلة الواحد ، والخط في مقابلة الاثنين والسطح في مقابلة الثلاثة ، والجسم في مقابلة الأربعة . وراعت هذه المقابلات في تراكيب الأجسام وقضايف الأعداد^(٢) كما عرف الإسلاميون أيضاً فكرتهم القديمة - أن النفس تآليفات عديدة أو لحنية ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان ، والتلت بسماعها وطاشت ، وتواجلت بأسماعها وجاشت وكانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك التآليفات العددية الأولى ثم اتصلت بالأبدان ، فإن كانت التآليفات الخلقة على تناسب القطرة وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجية ، اتصلت

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢ .

(٢) الشهرستاني . الملل والنحل ج ٣ ص ٢٧٦ .

بعلها وانخرطت في سلكها على هيئة أجمل وأكمل من الأول^(١) .

بل إن فيثاغورس يقول - عند الإسلاميين - « إلى عاينته هذه العوالم العلوية بالחס بعد الرياضة الباطنة ، وارتفعت عن عالم الطوائع إلى عالم النفس والعقل ، فظفرت إلى ما فيها من الصور المجردة وما لها من الحسن والبهاء والنور ، وسمعت ملها من اللحن الشريفة والأصوات الشجية الروحانية^(٢) ويرى أن عالمنا هذا يحترق القليل من الحسن لكونه معلول الطبيعة ، وفاقوه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن . وعرف الإسلاميون أيضاً عن طريق أنطولوجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين . . فوصل إليهم أن النفس تتلاف الأجزاء ، كالتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا امتدت قبلت أثراً ما ، وهو الائتلاف . وإنما عنوا بذلك أن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث منها ائتلاف لم يكن فيها حال كانت الأوتار غير معلومة : وكذلك الإنسان ، إذا امتزجت أخلاطه وانحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو الذي يحى البدن ، والنفس إنما هي أثر للامتزاج^(٣) . وهذا فضلاً عن رأي الفيثاغورية في النفس ، وبنى هذه الفكرة معروضة بوضوح في فيلن ، وهو من أهم المصادر التاريخية الفيثاغورية .

عرف كل هذا ، ولكن كما قلت من خلال أفلاطونية محدثة وأرسططاليسية بحيث يمكننا أن نقول إن الملعب الفيثاغوري القديم لم يصل خالصاً أبداً ، بل وصل من خلال الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمشائين المتأخرين ، وقد أضنى كل هذا على فيثاغورس مسحة من قلادة عند أهل الفتنس في الإسلام .

أما مفكر الإسلام الحقيقين - من أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة ، فلم يقبلوا الفيثاغورية اللهم إلا أخذ فكرة العدد اثني عشر وقداسته عند الاثني عشرية ، واللهم إلا إذا لم نجد لهذا العدد الاثني عشرى مخرجاً من القرآن والسنة . ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والفتنوسيين كما قلت ، فكان لفكرة الأعداد مكان كبير لدى طوائفهم المختلفة . ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة في الإسماعيلية . . . وسيطرت على كتابات إخوان الصفا ، وإخوان الصفا إسماعيلية قطعاً . وقد آمن إخوان الصفا بأن لحركات أشخاص الأفلاك أسراراً وغمات ، وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله وخلص عباده ، يسمعون ويعصون ويعقلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترقون ، وتسبيحهم ألحان أطيب من قراءة داود للزبور في الحراب ، ونغمات أذن من نغمات أوتار العبدان القصبة في الإيوان العالى ،

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٨ .

(٣) أفلاطون عند العرب ص ٥٢ .

وهذه التسييمات والقرارات والتبيلات هي نفقات وألحان حركات الأفلاك ، وأن تلك النفقات والألحان تذكر النفوس البسيطة التي هناك (أى الملائكة) بسرور عالم الأرواح التي فوق الفلك والتي جوهرياً أشرف من جواهر عالم الأفلاك ، وهو عالم النفوس ودار الحياة التي نعيمها كله روح وريحان في درجات الجنان - كما ذكر في القرآن ، وكما وجد في عالم الكون حركات منتظمة لما نفقات متناسبة مقرحة لنفوسها وشوقها لما إلى ما فوقها .

وأخيراً يقول إخوان الصفا « إن في حركات تلك الأشخاص ونفقات تلك الحركات للذة وسروراً لأهلها ، مثل ما في نفقات أوتار العيوان للذة وسروراً لأهلها في هذا العالم ، فعند ذلك تشرفت إلى الصعود إلى هناك والاستماع لما والنظر إليها ، كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك ، وهو إدريس النبي عليه السلام ، وإليه أشار بقوله (ورفعناه مكاناً علياً) ^(١) .

وهكذا نرى مزيجاً من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة ممزجة بتفسير قرآني . واضعة هرمس الثالث أو المثلث الحكمة - وهو في نظرهم إدريس ، وهو في الحقيقة أمونديوس ساكاس - فيثاغورياً محدثاً . ولم تصادف رسائل إخوان الصفا أى قبول من مذكري الإسلام ، بل أعلن المتكلمون شيعة وسنة ومعتزلة ، أنها إسماعيلية ، وضعت لتقويض العقائد الإسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية - أى غنوصية ، ونسبت دائماً إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لعن المسلمون القرامطة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعة الفلاسفة والمناطقه كأبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي ، هاجم فكرة المزج التي قام بها إخوان الصفا - بين الفلسفة التي هي في تصوره علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجسطى وأثار الطبيعة ، والموسيقى وهي معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان ، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات - في الشريعة « وأن يربطوا الشريعة بالفلسفة » ويرى أن هذه لؤة واطخة واضحة موحشة ولها عواقب مخزية « إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات ، وفي أثناءها ما لا سبيل إلى البحث عنه والنفوس فيه : ولا بد من التسليم المدعو عنه والمثبه عليه » .

تبه إذن أبو سليمان المنطقي إلى ما في منهج الطريقتين من خلاف ، فأحلحهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأثر والخبر المشهور بين أهل المللة والراجع إلى اتفاق الأمة ، وليس فيها حديث المنجم عن تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ، ولا حديث الطبيعي الناظر

(١) رسائل إخوان الصفا ج ١ ص ١٥٢ ، ١٦٨ .

في الطبيعة وأكادها وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما الفاعل وما المتفعل منها وتمازجها وتوافرها ، ولا حديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء وأوزانها ولا حديث المنطقي الباحث عن مراتب الأكوال ، والعلاقى بينها .

ويرى أن الأمة اختلفت في الأصول والقروخ والتفسير والتأويل واليمان والخبر والعادة والاصطلاح ، ولم تلجأ إلى الفلسفة ، لأن الله تعالى نعم الدين بنبيه صلى الله عليه وسلم ، ولم يخرج به بعد البيان الوارد بالوحى إلى بيان موضوع بالرأى ولم نجد هذه الأمة تفزع إلى الفلاسفة في شيء في دينها . إن الأمة اختلفت في آرائها ومذاهبها ومقالاتها ، فصارت أصنافاً فيها طرقاً : كالمتزلة والمرجئة والشيعية والسنة والخوارج ، فما فزعت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولا حققت مقالاتها بشواهدهم وشهادتهم . وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا في الأحكام عن الحلل والحرام منذ أيام الصنبر الأول إلى يومنا هذا ، لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة واستنصروهم^(١) ، فكان أبا سليمان السجستاني قد تنبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن الفيتاغورية الجديدة أيضاً مكاناً ممتازاً في آراء البهائية وهي فرقة شيعية غالية متأخرة - انفصلت عن الشيعة الاثنى عشرية مؤخراً ، ثم عن الإسلام كله .

أما الفكرة الحروفية ، وهي التي انبثقت عن الفيتاغورية الحديثة ، واعتبرت الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى حروف ، كما اعتبرت للحروف خصائص خاصة ، فقد أثرت في أفكار غلاة الشيعة . وأفكار « الميم » و « السين » و « العين » لدى الغلاة هي أفكار غنوصية متأثرة بأثر فيثاغورى حديث .

ثم يرى القفطى أن هناك أفكاراً فيثاغورية في فلسفة محمد بن أبى بكر الرازى (توفى عام ٣١٠ هـ - ٩٢٢ م) ويتنبه إلى أن هذه الفلسفة صيغت على مثال مذهب فيثاغورى ، ولعله يقصد أنها لم تكن فيثاغورية قديمة . بل اختلفت بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة^(٢) .

ويذكر المسعودى وهو يورخ ليحيى بن عدى (توفى عام ٣٦٤ هـ - ٩٧٥ م) أن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازى ، وهو مذهب الفيتاغوريين في الفلسفة الأولى^(٣) . وأن مدرسة يحيى بن عدى كانت مدرسة فيثاغورية . ويقرر للمسعودى أيضاً أن الرازى كتب قبل وفاته ثلاث سنوات كتاباً « في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيتاغورية »^(٤) .

ويرى ماكس ماير هوف أنه من المحتمل أن يكون الرازى قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه

(١) القفطى : أعيان العلماء ص ٥٨ - ٦٣ .

(١) القفطى : أعيان العلماء ص ١٧١ .

(٢) للمسعودى : التنبه والإشراف ص ١٢٢ .

(٣) المصدر السابق ص ١٤٢ .

الفلسفى عن تلميذ للكندى هو أبوزيد أحمد البلخى (المتوفى عام ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م) وكان البلخى من شرق فارس ، وقام بالكثير من الرحلات حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند . وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة ، كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آثاره ، على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً . فلعل البلخى كان المصدر الذى استقى منه الرازى آراءه الفثاغورية المحدثة^(١) . ومن المؤكد أن الرازى درس على البلخى كما يقول ماكس ماير هوف . يقول ابن النديم « إنه قرأ الفلسفة على البلخى ، وإن البلخى هذا كان من أهل بلخ يطوف البلاد ويحول الأرض ، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة » وإن الرازى ادعى كتبه لنفسه . وكانت هذه الكتب موجودة بخراسان^(٢) . ويذكر لنا ابن أبى أصيبعة أن التلميذ الآخر للكندى هو أحمد بن الطيب السرخسى (المتوفى عام ٢٦٨ هـ) ترك كتاباً فى « وصايا فيثاغورس »^(٣) . بل إننا نجد أيضاً فى كتابات أستاذ المدرسة أى الكندى نفسه (توفى عام ٢٥٧ هـ - ٨٧٠ م) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة ، كرساليته « فى تأليف الأعداد » و « فى التوحيد من جهة العدد » ، ثم كتبه الموسيقية هى فيثاغورية محدثة ككتاب « ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية »^(٤) ، وكان الكندى مشهوراً إلى جانب الفلسفة والطب . بعلم الحساب وتأليف الآحون وطبائع الأعداد وطلم النجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات بجانب اتجاهه المثنائى والأفلاطونى المحدث ، يكون أيضاً اتجاهاً فيثاغورياً توضح لدى تلامذته من بعده .

ولعل ابن كزيب - أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين إسحق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب - كان أيضاً من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفثاغورى الحديث ، فابن النديم يذكر أنه كان من جلة المتكلمين ويلهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفثاغورية ، فقد نشأ فى أسرة يصاطلى أفرادها المنمنمة^(٥) . ويذكر أيضاً أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفة فى بغداد^(٦) ، ومن المحتمل كثيراً أن تكون هذه المدرسة مدرسة فيثاغورية .

أود أن أنتهى من هذا كله إلى أن الفثاغورية القديمة عرفت لدى الإسلاميين فى ثنائى

(١) التراث البيئاني : ص ٨٢ - ٨٤ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٣٠ وابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء - ج ١ ص ٤٣ .

(٣) ابن أبى أصيبعة : عيون ج ١ ص ٢١٥ .

(٤) ابن النديم : الفهرست ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٥) ابن النديم : الفهرست ص ٣٨١ والقفلى : أخبار العلماء ص ١١٧ . وابن أبى أصيبعة :

عيون ج ١ ص ٢٣٤ .

(٦) للمسمى . التنبيه ص ١٢٢ .

القيثاغورية الجديدة . وكان للقيثاغورية عامة أنصارها القلائل . ولكن الإسلام في أشخاص مثليه من متكلمي لم يقبلوا أبداً هذا الاتجاه — وكان إخوان الصفا مثليه — فاعتبروا إسماعيلية وفرامطة . ووجدت مدرسة الكندي أو من اعتنق القيثاغورية من هذه المدرسة ، ثم دمع أبو بكر الرازي بالإلحاد . سواء لا تجاهه القيثاغوري أو لا تجاهه الأنلاطوني الواضح ، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

٣ — المدرسة الإيلية :

أما المدرسة الإيلية . فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة ، وعرفوا جميع رجالها إكسنوفان وبانيئيس وزينون ، ويليوسوس ، وقامت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ودؤكدة عن كل من فلاسفة هذه المدرسة .

أما إكسنوفان — فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم « إكسنوفانس » . وذكروا أنه يقول « إن المبدع الأول هوته أزلية دائمة ديمومية القدم ، لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية ، لأنه مبتدع كل صفة » ونحن نعلم أنه ينسب لا كسنوفان هذه الفكرة . ثم ينقلون عنه « هو ولا شيء معه » ، ومعنى هذه أنه « بسيط لا مركب معه » وذلك « لأنك إذا قلت ولا شيء معه ، نفيت عنه أزلية الصورة والمهيولى — أى صورة والمهيولى الموجودات — وكل مبدع من صورة ومهيولى ، وكل مبدع من صورة فقط . ومن قال إن الصورة أزلية مع إنيته . فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهرت العوالم ، وهذا محال ^(١) » وهذا فهم لا بأس به للمذهب وإن كان قد عبر عن « الوجود » وجود ، ولا شيء غير الوجود « بالتعبير الإسلامى المستمد من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « هو ولا شيء معه » .

أما عن بانيئيس . فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه في الوجود ، نقل إليهم كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس فكرة بانيئيس ويليوسوس الرئيسية . « إن الوجود واحد وغير متحرك ^(٢) » ثم نقد أرسطوطاليس لهذه الفكرة ^(٣) كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بانيئيس في تنهاى الوجود ^(٤) وفي أنه واحد وأنه يقال مطلقاً ^(٥) . أما فلوطرحس — وهو مصدر كبار مؤرخى الفلسفة

(١) الشهيرتانى الملل ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٢) أرسطوطاليس . كتاب الطبيعة ج ١ ص ٢٨ - ٢٨٣ .

(٣) أرسطوطاليس — كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١١ ، ١٣ .

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ١٧ .

اليونانية الإسلاميين كما قلنا - كالثهرستاني والمقنعي والشهرزوري - فإنه يذكره تحت اسم « فارينيس » وكذلك عرف عند الإسلاميين ثم يعرض أيضاً مذهب بارمينيس في الآراء الطبيعية متكاملًا ، فهو يذكر « إن بارمينيس والسس وزينون كانوا يباطون الكون والفساد ، لأنهم يرون أن الكل غير متحرك »^(١) وأن بارمينيس يرى أن ترتيب العالم مثل أكلة مضغورة مركب بعضها على بعض ، وأن منها ما هو من جسم مختل ، ومنها ما هو من جسم متكاتف ، وأن ما هو خليط من نور وظلمة^(٢) . وأن القمر مساو عظمة الشمس وأنه يستدير منها^(٣) . كما يورد أيضاً في سبب تعليقه عدم حركة الأرض ، أنه لما كان بعد الأرض من الجهات كلها متساوياً ، ولم تكن لها علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتموج فقط ولا تتحرك^(٤) . ثم يحتل الكتاب بعد ذلك بآراء بارمينيس في الظواهر الطبيعية والظلية وغيرها .

ولا تقل معرفة الإسلاميين لزينون عن معرفتهم لبارمينيس . فقد نقل لم بعض حججه في كتاب الطبيعة^(٥) . ويورد يحيى بن عدى في تعليقه له على كتاب الطبيعة حجة زينون « إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع ما لا نهاية له في زمان متناه ، لأجل أن النقط التي على العظيم بلا نهاية »^(٦) . ويذكر نقضها . ثم يعرض رأي أرسطو نفسه في نقض آخر لزينون في إبطاله للحركة . ويثبت في هذا التقدير حجة السهم المشهورة في تراث زينون الفلسفي^(٧) . ثم يعرض لما عرضاً منهجياً فيقول : « إن حجج زينون في الحركة التي يمسرحها أربع :

الأولى منها : قوله . « أنه ليس حركة من قبل أن المتقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلى آخره . وقد عرض أرسطو لهذه الحجة في مواضع مختلفة من كتاب الطبيعة^(٨) .

الحجة الثانية : وهي التي تعرف بأخيلوس . وهي هذه : أباطيبيء إحصاراً . لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحصاراً ، لأنه يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضع الذي منه فضل الحارب . فيجب ضرورة أن يكون الأبطاله أبداً فضل ما »

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) فلوطرخس - الآراء الطبيعية ص ١٢٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٨ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٥٢ .

(٦) أرسطوطاليس : كتاب ما بعد الطبيعة .

(٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٧١ .

(٨) المصدر السابق ج ٢ ص ٧١٢ والنظر أيضاً ٦٤٠ .

وهذه الحجة هي تلك الحجة بعينها التي استعمل فيها التصنيف (القسم الثانية) .
غير أن الفرق بينهما أن القسم هاهنا للعظم الفاصل لا يكون بتصنيف ، وإنما لزم الأمر ألا يلحق
الأبطال من قبل قوله - يعنى من قبل وضع زينون - أن العظم يتقسم بالفعل بلا نهاية . . .
وأما الحجة الثالثة : أن السهم ينتقل وهو ساكن وإنما لزم من قبل أخذه أن الزمان مؤلف
من الأجزاء ، فإن ذلك إن لم يسلم له ، لم يجب القياس .

والحجة الرابعة : هي التي جعلها في الأمر : الأعظام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعظام
متساوية لها ضد حركتها - على أن تلك تتحرك من آخر الميدان ، وهذه تتحرك من وسطه -
حركة متسوية السرعة . فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون للزمان النصف مساوياً لنصفه . . .
يتبين لنا من هذا أن الإسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم قد أرسطوها ،
ومضى الشراح الإسلاميون يشرحون هذه الحجج ، ويرددون نقد أرسطوها^(١) . ويتناول أرسطو ،
في كثير من مقالات كتابه ، حجج زينون بالنقد^(٢) .

كيف تناول الكتاب الإسلاميين زينون ولفسته ؟ أما المبشر بن فاتك فيتكلم في كتابه
عن حياة زينون ويقدم لنا وصفاً طيباً لهذه الحياة من الناحية التاريخية ، ثم يورد بعض حكمه
وأدابه ، ولكنه يحجره مؤسس المدرسة الميظارية . يقول « وكان زينون مبدعاً رأى الشيعة
المسماة ما غوريتي ، وهذا خطأ . ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان « مذهب
الغوامض » . ويرى الدكتور بدوي عمق كتاب المبشر بن فاتك أن الغوامض تعنى هنا
الديالكتيك ، وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فاتك مأخوذة من كلام ديجانوس
اللاكرسي ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالكتيك ، كما أن انبازقليس
مخترع الخطابة ، غير أن المبشرين فاتك ينتبه إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع من السفسطة ،
فيذكر أن لاثينوس السوفسطائي كان تلميذاً لزينون الحكيم^(٣) . ويرى اليعقوبي أن طائفة من
أصحاب زينون هم السوفسطائية ، وأن تفسير هذا الاسم اليوناني هو المغالطة والتناقض^(٤) .

أما الشهرستاني فقد ذكر زينون الأكبر . وكان زينون الإيلي يدعى فعلاً زينون الأكبر
ثم نسب إليه أقوالاً لا تمت إليه بصلة . ومن هذه الأقوال : « إن المبدع الأول كان في علمه
صورة إبداع كل جوهر . وصورة دنور كل جوهر فإن علمه متناه ، والصورة
التي فيه من حد الإبداع غير متناهية . وكذلك صور الدنور غير متناهية ، فالعالم في كل حين

(١) أرسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٧١٣ - ٧٣٢ .

(٢) نفس المصدر - نفس الجزء ص ٧٩٣ ، ٨٩٩ ، ٩٠٦ .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤٠ .

(٤) اليعقوبي - تاريخ ج ١ ص ١١٩ .

ودهر « هل هذا تعبير عن الأصل الإلهي بأن الوجود كامل ، ولا شيء خارج عنه . ففيه كل شيء ؟ ولكننا لا نعلم قولاً لزينون . وباريندس من قبله ، عن علم الله ! ! ثم إن كليهما لم يستخدم اصطلاحى الجوهر والصورة ! ثم يذكر الشهرستاني قولاً آخر ينسب لزينون . وهو أن « ما كان منها - أى العالم مشاكلاً لنا ، لم نذكره » ثم يورد أقوالاً لزينون فى الكون والفساد « إن الموجودات باقية دائمة . فأما بقاؤها فتجدد صورها . وأما دثورها ، فيدثور الصورة الأولى عند تجديد الأخرى » .

وذكر أن الدثور قد يلزم الصور والميوت معاً - وقال أيضاً : « إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء فإذا تغيرت السماء ، تغيرت النجوم أيضاً . ثم هذه الصور كلها بقاؤها فى علم البارئ تعالى ، والعالم يقتضى بقاءها دائماً . وكذلك الحكمة تقتضى ذلك ، لأن بقاءها على هذا الحال أفضل » . هل معنى هذا إنكار التعبير ؟ لقد ذهب زينون إلى هذا فعلاً . ولكنه لم يذهب أبداً إلى نظرية فى العلم الإلهى تحتوى بقاء الصور وفناءها . وأخيراً يذكر الشهرستاني أن زينون يذهب إلى أن الله تعالى قادر على أن يفتى العالم يوماً إن أراد ، وأن العلماء المنطقيين الجدلبيين دون الإلهيين قد ذهبوا إلى هذا رأى . . وينقل عن فلوطرخس أن زينون كان يزعم أن الأصول هى الله والمنصر فقط ، فأنه هو العلة الفاعلة ، والمنصر هو المنفعل ^(١) ، وهذا أسلوب موسوم بالذهب المشائى .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية وأكثرهم شهرة عند اليونان ، فقد عرف أيضاً فى العالم الإسلامى تحت اسم «مالس» وقد أكثر أرسطوطاليس ذكره فى كتابه الطبيعة . سواء مرقوناً باسم بارميندس أو منفرداً . ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما بأنهما يتفقان فى أن المبدأ واحد وليس متحركاً . ولكنهما يختلفان فى أن بارميندس يذهب إلى أن المبدأ الأول لايتناه ، بينما يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشراح هذا وتناقضه فى تعليقاتهم على كتاب الطبيعة . ثم إن أرسطوطاليس مهاجم مليسوس أكثر من مهاجمته لبارميندس . وعرف الإسلاميون هذه المهاجمة وتناقضها أيضاً بالشرح والتفصيل ^(٢) . ويذكر المبشر بن فاتك مالس فى موضعين من كتابه ^(٣)

نستطيع أن نصل إلى نتيجة حاسمة . هى أن الإسلاميين عرفوا إلى حد كبير فاسمة إيليا ،

(١) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٣٢٠ - ٣٢٥ .

(٢) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٨٠٥ ، ٩٠ ، ١١٠ ، ١٣٠ ، ١١٠ . ويوافق أخرى متعددة فى هذا الجزء .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤١ ، ٣١٧ .

كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن اختلطت مذاهب هؤلاء الرجال أحياناً - في كتب الإسلاميين - بالفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة .

٤ - مدرسة التغيير : هرقليطس :

كانت المدارس السابقة إرهابات بظهور فيلسوف التغيير « هرقليطس » أعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط ، بل واحد من أعظم فلاسفة هذه الدنيا على الإطلاق . بما تركه من أثر نافذ في تاريخ الفكر الإنساني . وهنا نقابلنا السؤال التقليدي : هل وصلت آراء هرقليطس إلى الإسلاميين ، وعلى أية صورة وصلت . هل كان لها تأثير نافذ في فكرهم وفلسفتهم ؟ .

قدم كتاب الطبيعة لأرسطو للإسلاميين صورة متكاملة عن فلسفة هرقليطس . وقدم لهم ما ظنه أرسطو مركز الدائرة في هذه الفلسفة وهو : أصل الوجود هو النار ، وأن الوجود جسمي ^(١) . بل يورد أرسطو قول « إيرقليطس » - وهكذا رسم عند الإسلاميين - : إن الأشياء كلها تصير في وقت من الأوقات ناراً . كما قدم لهم مذهب « إن كل شيء قد يتغير من الضد إلى الضد » ^(٢) كما أن كتاب أرسطو « السماء » ينقل إلى الإسلاميين فكرة الدور ، فالكون والفساد - عند هرقليطس - يتناوبان السماء ومنهم من قال إنها تفسد أحياناً ، وتكون حيناً ، وأنها دائمة على هذه الجهة ، لانقضاء لذلك منها ولا انقطاع ، كقول أمبليكليس من مدينة أغراغنطس ، وكقول إيرقليطس من مدينة أفسوس ^(٣) : ثم ينقد أرسططاليس بعد ذلك قول من يقول « إن العالم يكون حيناً ويفسد حيناً » وأن العالم دائم لا فناء له ، إلا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى صورة ، شبيهة من استحال من الصبي إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي ، مرة يفسد الصبي ليكون رجلاً ، ومرة يفسد الرجل ، فيكون صبياً ^(٤) .

ثم يعرض أرسطو طاليس رأى من يقولون « إن النار هي الأسطقس » ^(٥) وينقد هذا القول أيضاً في كتاب النفس المترجم إلى العربية « أن إيرقليطس زعم أن الأولية نفس متحركة ، وكيف لا يقول هذا القول ، وهو القائل إن البخار ليس بجسم ، وعنه تكون سائر الأشياء ، وهو أبداً حار سائل ، والمتحرك إنما يعرفه متحركاً مثله . وهكذا كان يرى مع كثير من الناس : أن الأشياء في حركة » ^(٦) .

(١) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٨ ، ١٤ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ٢٣٥ .

(٣) أرسطو : كتاب السماء ، ص ١٩٧ .

(٤) المصدر السابق - ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

(٦) أرسطو : كتاب النفس ص ١١ .

ولكن ما لبثت صورة هرقليطس أن انضمت عند الإسلاميين خلال كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس . بل يذكر فلوطرخس الفيلسوف هياسوس ، وهو أحد الفلاسفة التاريخيين أيضاً ، يقول « وأما إيرقليطس وأباسم (هياسوس) الذى ينسب إلى مطالبينطيس ، فذكرنا أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وانتهامها إلى النار ، وإذا انطفأت النار تشكل بها العالم . ولول ذلك الخليط منه ، إذا تكاثف واجتمع بعضه إلى بعض صار أرضاً وإذا تحللت الأرض وتفرقت أجزاؤها بالنار . صار منها الماء طبعاً . وأيضاً فإن العالم وكل الأجسام التى فيه تحللها وتغيرها بالنار ، إذ هى المبدأ ، لأن منها يكون الكل ، وإليها ينحل ويفسد^(١) . وعرف الإسلاميون أيضاً أن إيراقليطس^(٢) قال بنوع من أصاغر غير متجزئة فى غاية الصغر^(٣) وعرفوا أيضاً خلال فلوطرخس فكرته فى الحركة ، أكثر مما عرفوها عن أرسطو^(٤) . وأما أرقليطس فإنه كان يظل الوقوف والسكون من الكل . وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرمدية هى للجواهر السرمدية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة^(٥) .

ثم يورد فلوطرخس آراء هرقليطس فى الصلقة وفى اللوحوس فيقول إن إيرقليطس يرى أن الأشياء بالبحث وأن البحث هو الضرورة . وأن جوهر البحث هو النطق العقلى الذى ينفذ فى جوهر الكل ، وهو الجسم الأثيرى الذى هو زرع لتكوين الكل^(٦) . وينقل الشهريستانى هذا النص فيقول « إن إيرقليطس زعم أن الأشياء انتظمت بالبحث . وجوهر البحث هو نطق عقل ينفذ فى الجوهر الكلى^(٧) » وإليه الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هرقليطس « إنه لا شيء يأتى عن نظام ، وإنما أتى الوجود عن صلقة ، والثانى هو اللوحوس المشهور .

بل ينقل فلوطرخس للإسلاميين أقوال هرقليطس فى التواهر الطبيعية ، فيعرف الإسلاميين رأيه فى شكل الشمس : أنها فى شكل السفينة وأنها مقعرة . وفى استدارة الكواكب : فالكواكب تستدير . لأنها تغتلى من البخارات الأرضية^(٨) . وأن عظم الشمس هو مقدارها الذى نراها به ، أو أعظم منه قليلاً أو أقل . وأن سبب كسوف الشمس هو انقلاب جسمها رأساً على عقب^(٩) وقد أورد المقدسى هذا النص عن فلوطرخس بنون أن ينسب إلى هرقليطس^(١٠) .

(١) فلوطرخس - الآراء الطبيعية ص ١٠٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٢٠ .

(٤) المصدر السابق ص ١٢٢ .

(٥) الشهريستانى : الملل ج ١ ص ٣١٩ .

(٦) فلوطرخس - الآراء ص ١٣٣ .

(٧) المصدر السابق ص ١٣٦ ، ١٢٧ .

(٨) المقدسى - البدء والتاريخ ج ٢ ص ٢٥ .

أما القمر فإنه عند هرقلطس جسم أرضي قد التفت عليه سحاب^(١) وأنه في شكل الزورق ، وأن الذي يعرض للشمس والقمر هو عرض واحد ، وذلك أن الكواكب لما كانت في أشكالها شبيهة بالسفن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من بخار الرطوبات التي تبخر إليها ، تستنير فيها يظهر بالتخييل . والشمس تستنير استنارة أكثر ، لأنها تسلك في هواء أصنى وأما القمر فإنه يسلك في هواء أغلظ ، ولذلك يظهر كمداً . أما عن كسوف القمر فيرى هرقلطس « أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن يسامتنا — أي يقابلنا ويوزينا — الجزء منه المقعر تعمير السفينة »^(٢) . وعرف الإسلاميون أيضاً خلال فلوطرخس ، فكرة « السنة العظمى » عند هرقلطس . وتحديد لها بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية^(٣) . كما عرفوا من نفس المصدر فكرة نفس العالم عند هرقلطس ، وأنها بخار من الرطوبات التي فيه — أي التي في العالم . أما نفس الحيوانات فهي إما من البخار الذي من خارج ، وإما من بخار من داخل مجانس له^(٤) .

وعرف الإسلاميون هرقلطس عن طريق اثولوجيا المشهور . إن اثولوجيا يذكر أن هرقلطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس ، والحرص على الصعود إلى العالم الشريف الأعلى ، وقال « إن من حرص على ذلك ، وارتقى إلى العالم الأعلى ، جوزى بأحسن الجزاء اضطراباً فلا ينبغي لأحد أن يفتقر عن الطلب والحرص والارتقاء إلى ذلك العالم وإن تعب ونصب ، فإن أمامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب » ويذكر صاحب اثولوجيا أنه إنما أراد بقوله هذا تحريضنا على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما وجدها ، ونتركها كما أدركها^(٥) . تبين أن هناك صورة واضحة لهرقلطس في المصادر اليونانية المترجمة في العالم الإسلامي . وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلسفة اليونانية من الإسلاميين . فالقدمى — كما رأينا — تناول تلك الصورة وعرضها . وعرفها الشهرستاني . وعرضها أيضاً « أن مبدأ الموجودات هو النار ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء ، وما تحلل من الماء بالنار صار هواء ، فالنار مبدأ . وبعدها الأرض ، وبعدها الماء . وبعدها النار ، والنار هي المبدأ . وإليها المنتهى . فمنها الكون وإليها القساد »^(٦) .

أما الميراث بن فالك فيذكره تحت اسم « يراقليطس الظلمى » نسبة إلى الظلمة . وقد

(١) فلوطرخس . الآراء ص ١٣٣ .

(٢) فلوطرخس . الآراء الطبيعية ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤١ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٩ .

(٥) أفلاطون عند العرب ص ٢٢ .

(٦) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٢٨٣ - ٢٨٥ .

سمى هرقلطس فعلا بهر قليطس المظلم . لصعوبة أسأوبه وعدم وضوحه . فكان مظالم الأسلوب وعرف الإسلاميين أثره الكبير على أفلاطون . وأن أفلاطون كان يعتق آراء مدرسة التنوير قبل أن يصحب سقراط . يقول القفطى وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون « أراد الفلاسفة فشى إلى أصحاب أراقليطوس وكانت لم طريقة فى الفلسفة . وهى اليوم مجبولة فسمع منهم ، وتحقق أن طريقتهم فى الحكمة يتعين عايتها الرد . وأراد أن يناهذ نفسه فى طلب الفلسفة الحقيقية ففقد سقراط ^(١) . يقول المبشرين فالتك إن أفلاطون كان يتبع أيراقليطوس فى الأشياء المحسوسة ، كما كان يتبع فيثاغورس فى الأشياء المعقولة ، وكان يتبع سقراط فى أمور التدبير ^(٢) . ونحن نعلم أن لفظة أفلاطون مزيج من هذه الفلسفات ومحاولة للتوفيق بينها . وبعده الفارابى فى تحصيل السعادة إلى أثر هرقلطس « فى فكرة أفلاطون عن الفيلسوف المزور » واستخدامه لفكرة ناز ارقليطس وهو بصدد تعريف الفيلسوف المزور أو المهرج ^(٣) .

بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضاً اقرطليوس تلميذ هرقلطس فيذكر الشهرستانى أن « أرسطوطاليس حكى فى مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطون كان يختلف فى حديثه إلى اقرطليوس فكذب عنه ماروى عن هرقلطس » . وأن اقرطليوس كتب آراء أستاذه وروى عنه « أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يحيط بها ^(٤) ونقل لنا أيضاً المبشرين فالتك بعض حكمه « قال أيراقليطوس : من احتمال الشرور العارضة اللاتى ليست منه ، وكفى عن الشرور اللاتى تكون منه باختياره ، وأمعن فى طاعة الله عزوجل الذى هو خالقه . وأصل كونه وعنصر جوهره ، فذلك الحكيم السعيد » . ^(٥) وقال أيراقليطوس : لا راحة لحريص ولا غنى لدى طمع ^(٦) وإنى أشك فى صحة نسبة القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثانى ، فهو يعبر تماماً عن حياة الرجل .

وبعد : هل كان لفلسفة هرقلطس وفكره من أثر فى المسلمين والإسلاميين يشبه أثره البالغ والمباشر فى العالمين اليونانى والأوروبى الحديث ؟ أم هل وصل إليهم أثره عن طريق غير مباشر خلال السوفسطائية والشكك التجريبيين من ناحية ، وخلال الرواقية من ناحية أخرى ؟

(١) القفطى - أعيان الحكماء ص ٢٠ .

(٢) المبشرين فالتك - مختار الحكم ص ٤٠ ، ١٢٦ ، ١٢٧ وابن أبي أصيبعة . حين الأنبياء ج ١ ص ٥ .

(٣) الفارابى : تحصيل السعادة : طبعة حيدر آباد (١٣٤٦ هـ) ص ٣٦ . وقد وجه نظرى إلى هذا النص تلميذى الدكتور عمار طابى الأستاذ بكلية الآداب بجامعة الجزائر .

(٤) الشهرستانى . للمل ج ١ ص ٣١٣ .

(٥) المبشرين فالتك - مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٦) نفس المصدر ٣١٨ .

وقد كان لهرقليطس أثره البالغ فيها .

إن الإجابة على هذه الأسئلة تحتاج إلى بحث أوسع^(١) . وما نجمله هنا : أن المنطق الإسلامى البحث المنبثق عن روح الإسلام هو منطق حركى ، وهو يشابه فى هذا مع منطق هرقليطس . ولكن مع اختلاف كامل فى الوسائل والغايات^(٢) . أما الفكرة العامة للجسمية ، فقد أثرت فعلا فى دوائر مختلفة من مفكرى الإسلام : فجسمة أهل السنة ، وجسمة الشيعة قد آمنوا بجسمية الوجود . وقد تأثر هؤلاء بالرواقية . وأثر هرقليطس واضح فى الرواقية وفى جسيمتها وبهذا القدر يمكننا أن نقول : إن هرقليطس أثر فى مفكرى الإسلام . بل إن اسم هرقليطس يتردد واضحا فيمن قالوا بالجسم من فلاسفة اليونان : فتجد مفكرا من مفكرى الإسلام المتأخرين وهو نعيم الدين القزوينى الكاتبى (توفى عام ٨٦٧هـ) يضع هرقليطس بين الفلاسفة القائلين بالجسم من فلاسفة اليونان . انكسپانس وهرقليط وديمقريطس وانكساغورس .

أما أثر فكرة النار عند هرقليطس فى الإسلاميين فتظهر لدى بعض الطوائف الصوفية الفلسفية ، التى تأثرت من ناحية بهرقليطس ، ومن ناحية أخرى بعبادة النار عند المجهوس واعتناق الزرادشتية لهذا الأصل . وظهرت عبادة النار ، وأنها أشرف العناصر عند جماعة من غلاة الشيعة . كما ظهرت لدى شاعر شعوبى خطير هو بشار بن برد . ولكنا نرى الأخذ بفكرة النار ، كعنصر أعلى واسطقس أسمى ، لدى الحسين بن منصور الحلاج ، ثم لدى طائفة اليزيدية ، وهى ما زالت معاصرة لنا . ثم ظهر تقديم النار لدى السهروردى المقتول . ولكن من الأولى أن نربط عبادة النار فى العالم الإسلامى بالمجهوس وعبدة الشيطان .

أما الأثر الظاهر لهرقليطس فى العالم الإسلامى فهو فكرته فى التغير من ناحية وما يتبع التغير من فكرة السنة الدور أو السنة الكبرى . وقد أثرت هذه الفكرة فى إخوان الصفا . وقد أخذت فكرة الدور التام أو السنة الكبرى صورا متعددة لدى طوائف الباطنية . ولكن ظهرت لدى إخوان الصفا فى صورة واضحة : إن الدور التام أو السنة الكبرى عند هرقليطس— أى يخلص النار شيئا فشيئا مما تحولت إليه ، وتكره إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى — هو الارغوس ، وهو فكرة الكور عند إخوان الصفا « إن للفلك وأشخاصه . . . أدوارا كثيرة . ولأدوارها أكوار . . . أما الأكوار فهى استئنافها فى أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة أخرى^(٣) .

(١) انظر هرقليطس فيلسوف التغير للمؤلف ولزبيليه الذكورين محمد عل أبو ديان وعبد الراسمى.

(٢) النشار . مناجى البحث عند مفكرى الإسلام . انظر مقدمة الكتاب والتتابع الهامة — الفصل الأخير .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

بل إن التوبختي يعتبر فكرة التغير - فكرة سوسطائية وقد اتهم هرقلطس فعلاً بأنه أب
الشك والسفسطة يقول التوبختي « ومن هؤلاء السفسطائية من قال : إن العالم في ذوب وسيلا
قالوا : ولا يمكن الإنسان أن يفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً^(١) ، بل إن هناك
من المفكرين المسلمين من يربط بين فكرة النظام في الخلق المتجدد أو الخلق المستمر
وبين هرقلطس يقول الشيخ المفيد : الجواهر مما يقع عليها البقاء ، وأنها توجد أوقاتاً كثيرة
ولا تغنى من العلم لا بارتفاع البقاء عنها ، وعلى هذه الجملة أكثر الموحدين ، وإبراهيم النظام
يخالف الجميع ويؤمن أن الله تعالى يجدد الأجسام ويحدثها . حالاً فحالاً ، فهل أطلع النظام
على رأى هرقلطس وتأثر به^(٢) .

٥ - الطيغون المتأخرون :

(١) أنبادوقليس :

فإذا انتقلنا إلى فيلسوف العناصر أنبادوقليس والمثل الأول للمذاهب الجمع والتفريق في
العالم اليوناني قبل سقراط ، نجد معرفة الإسلاميين به متباينة في الصحة والخطأ ونجد تحميل
الفيلسوف اليوناني القديم ومذاهبه ما له وما ليس له . ونحن نعرف أن الأسطورة حاقت به في
العالم اليوناني نفسه ، بل نحن نعلم فعلاً أنه ادعى الألوهية ، وقال لمريديه : لا تنظروا إلى
كمخلوق فان ، وإنما أنا إله خالد .^(٣) بل نقلت أنطولوجيا إلى الإسلاميين أن أنبادوقليس
قال : إن الأنفس إنما كانت في المكان العالي الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا
العالم . وأنه هو - أنبادوقليس - صار إلى هذا العلم غيابة للأنفس التي قد اختلطت عقوبها ،
فصار كالإنسان المجنون ، فتأذى الناس بأعلى صوته ، وأمرهم أن يرفضوا هذا العالم وما فيه ،
وأمرهم أن يعودوا إلى عالمهم العلوي الشريف لينالوا الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولاً^(٤) .
فلا جرم إذن أن يكون عند الإسلاميين « من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر في العلوم .
ورقيق الحال في الأعمال ، وكان في زمن داود النبي عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه .
واختلف إلى لتمان الحكيم ، واقتبس الحكمة ، ثم عاد إلى اليونان وأفاد^(٥) . أما انقطاع فقد

(١) ابن الجوزي : تليس لإيلس (المنيرة بمصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م) ص ٤١ وقد وجه
نظري إلى هذا النص تلميذي الدكتور عمار طالبي .
(٢) المفيد : أوائل المقالات ص ٧٥ ، ٧٦ . ولدكتور عمار طالبي أيضاً فضل اكتشاف
هذا النص .

(٣) النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ١٣٧ .

(٤) أنطولوجيا أرسططاليس ص ٢٣ .

(٥) الشهرستاني : للال والنحل ج ٢ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ وصاحد : طبقات الأمم ص ٢٨ .

ذكر أن أنبادوقليس حكيم كبير من حكماء يونان . وأنه أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة . ومن أقدمهم زماناً . أما هؤلاء الحكماء الخمسة عند القفطى فهم : أنبادوقليس ثم فيثاغورس ثم سقراط ، ثم أفلاطون ثم أرسططاليس .

ويرى القفطى أيضاً أن أنبادوقليس كان معاصراً للنبي داود وأنه أخذ الحكمة عن لتمان الحكيم بالشام ، ثم توجه إلى اليونان ، فتكلم في خلق العالم بأشياء تنكر المعاد^(١) ، ويذكر أنه قرأ له كتاباً في هذا في مكتبة الشيخ أبي نصر المقدسى بالقنس ، وردود أرسططاليس عليه . ويقرر صاعد والقفطى أن من الباطنية من يقول برأى أنبادوقليس ويتبنى إلى مذهبه ، ويرمونه أن له رموزاً من الصعوبة الوقوف عليها ومعركة المراد منها ، وأنه لا يكشفها غيرهم . ويرى صاعد والقفطى أن هذا في غالب الظن وهم وكلب . فلإنهما ما رأيا شيئاً منها ، والكتاب الذى رآه القفطى ليس فيه شيء مما زعموه . ولم يبين لنا القفطى اسم هذا الكتاب ، كما لو يوضح محتوياته . ونحن نعلم أن أنبادوقليس كتب كتابين شعراً ، أحدهما في الطبيعة والآخر في التطهير ، فهل وصل أحد هذين الكتابين إلى المسلمين ، أم أن ما وصل إلى يدى القفطى ، هو كتاب أنبادوقليس المنحول وهو « الجواهر الخمسة » .

وقد ذهب صاعد الأندلسى وتابعه القفطى إلى أن محمد بن عبد الله الجبلى الباطنى القرطبى المعروف بابن مسرة المتوفى عام ٥٣١٩ هـ ، اشتهر بالإنشاء إلى أنبادوقليس وأنه كان « كلفاً بفلسفته ملازماً لدراستها ، ثم فر من المغرب لا تهامه بالزندقة ، لإكثاره من النظر في فلسفة أنبادوقليس وإعلانه لذلك » .

وحاول صاعد أن ينسب إلى أنبادوقليس مذهباً في الجمع بين صفات الله تعالى ، وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد ، وأنه إذا وصف بصفات متعددة ، فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة ، بل هو الواحد على الحقيقة ، لا يتكرر بوجه ما أصلاً ، أى أنه - في نظر صاعد - أول من ذهب إلى أن الصفة عين الذات... المبدأ المعتبر العتيد . ثم . إنه أول من جمع بين صفات الله تعالى « فمضى قولى عالم معنى قولى قادر معنى قولى مريد... إلخ ، ويتبهى صاعد إلى أن يحمل أبا المذليل العلاف تلميذاً لأنبادوقليس^(٢) .

وقد أورد كل من القفطى وابن أبي أصيبعة نفس الآراء عن « أنبادوقليس » وأشار إلى أن مصدره في هذا هو صاعد الأندلسى . ولا شك أن صاعداً كان من أعرف الناس بالأندلس ، وبتملة ابن مسرة على الآراء المنسوبة لأنبادوقليس . وقد ذكر ابن أبي أصيبعة أن « لأنبادوقليس »

(١) القفطى : أخبار الحكماء ص ١٢ .

(٢) صاعد : طبقات الأمم ص ٢٨ والقفطى : أخبار ص ١٣ .

كتابين هما كتاب فيا بعد الطبيعة وكتاب الميامر^(١). ولعل الأول هو كتابه المنظم في الطبيعة والثاني في التطهير ، والميامر كما نعلم جمع « ميمر » . والميمر كلمة سوريانية معناها قسم أو فصل .

وقد كان لأنبادوقليس ذكر ومقام لدى الإشرقيين ، بحيث يعتبر واحداً من كبار الأنبياء والأصفياء والأولياء ، ونرى شيخ المذهب الإشرقي – السهروردي المقتول – يقرر أن الحكمة الإشرقية هي التي قررها وأخبر عنها جملة من الحكماء الأولين ، وهم في نظر السهروردي من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ، وأن هؤلاء الحكماء هم أغاثا ديمون وهرمس وأنبادوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم ، وأنهم تشبهوا بالمبادئ وتخلقوا بأخلاق الله بتجردهم عن المادة مجرداً تاماً ، وانتشوا بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود^(٢) . فأنبادوقليس إذن – عند الإشرقية الإسلامية – حكمته كشفية ذوقية ، تظهر له الأنوار العقلية وتلمع وتفيض بإشراف على النفس عند تجردها « وكذا قدماء اليونان – خلا أرسطو وشيخه^(٣) .

ون الثابت قطعاً أن أنبادوقليس لم يكن إشرقياً ، وإنما وضعه الإشرقيون في نسق حكمائهم الأوائل ، لأنه وصل إليهم في صورة مبينة لحقيقته في العالم اليوناني ، ويبدو أن ما قرب أنبادوقليس إلى الإشرقية هو كتابه المنحول « الجواهر الخمسة » ، وقد بقيت مقتطفات من هذا الكتاب المنحول بالعربية . منقولة عن العربية . حفظها لنا الفيلسوف اليهودي سلمون ابن جبرول . والجواهر الخمسة الواردة في المقتطفات الباقية من هذا الكتاب هي المهيول الأولى والعقل والنفس والطبيعة والمهيول الثانية ، ويورد أسين بلاسيوس في بحثه عن ابن مسرة ومدرسته أن من أهم الآراء التي اعتنقها ابن مسرة منسوبة إلى أنبادوقليس ، قوله بالجواهر الخمسة . وقد كان ابن جبرول في كتابه « ينبوع الحياة » تلميذاً أميناً لابن مسرة وبالتالي لأنبادوقليس المزعوم .

كما أن فكرة الجواهر الخمسة سادت – فيا يقول القفطي – كتب الباطنية ، منسوبة إلى أنبادوقليس . ويحاول الخليفة القاطمي « المنز » تخفيف القول بقدم هذه الجواهر الخمسة – ويبدو أنها كانت منتشرة في كتب الإسماعيلية – فيقول : إن الخمسة الجواهر هي خمسة أشياء صادرة عن مبدأ وإن هذه الخمسة هي : الروح والنفس – وهما حيان . ثم المهيول المضطعة ثم الخلاه والملاء ، وهما لا فاعلان ولا متفعلان .

ونحن نعلم انتشار فكرة القدماء الخمسة في الدوائر الفلسفية في العالم الإسلامي ، وأن الكندي

(١) ابن أبي أسيمة ج ١ ص ٣٧ وانظر صاعداً – طبقات الأمم ٢٨/٢٧ .

(٢) السهروردي : حكمة الإشراف ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٠ .

كتب رسالة في الجواهر الخمسة ، وقد فسرهما الكندي بالحيول ، والصورة والحركة والمكان والزمان ، ثم نسبت إلى الخرناتية الصابئة ، وهي عندهم : الله والنفس والحيول والدهر (الزمان) والنضاء (الخلاء) ، وأن أبا بكر الرازي أخذ بهذا المذهب . وقرر أنه كان مذهب الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول أي أرسططاليس ، ومن جعلتهم أنبادوقليس .

أما المذهب العام لأنبادوقليس كما صوره المؤرخون الإسلاميون . فينقل لنا الشهرستاني صورة منه : إن أنبادوقليس يرى أن الله لم يزل هوية فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الإرادة المحضة ، وهو الجود والعز ، والقدرة والعدل والخير والحق ، وليس معنى هذا أن هناك قوة مسماة بهذه الأسماء . بل هي هو - وهو هي كلها - مبدع فقط ، لا أنه أبدع من شيء ولا أن شيئاً كان معه ^(١) ! ولكن ليس هذا مذهب أنبادوقليس ، إنه مذهب أفلاطوني حديث . إن أنبادوقليس كان يؤمن بالكثرة وأنه لم يقبل وجود « بارمنيدس على أنه جوهر واحد متشابه ، بل على أنه مزيج من عناصر أربعة » ^(٢) .

أما كيف أبدع الله الخلق : أبدع الله الشيء البسيط المعقول ، وهذا البسيط الأول المعقول هو « العنصر الأول » . ثم كثر البساط من النوع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من البساط . وهو مبدع الشيء وللأشياء ، العقل والفكرى والوهمي ، أي أنه أبدع التضادات والمقابلات ، النفيالية والحسية ^(٣) .

أما كيفية الإبداع ، فليس عن إرادة له مستأنفة ، بل باعتبار علة الصور على ألا يكون هناك تناقض في الوجود بين العلة والمعلول ، وإلا فالمعلول مع العلة ، معية بالذات « فإن جاز أن يقال إن معلولا مع العلة ، فالمعلول حينئذ ليس هو غير العلة . وأن علة المعلول ليس أول بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أول من المعلول « فلا بد إذن أن يكون المعلول تحت العلة وموجوداً بعدها . « والعلة علة الملل كلها ، أي علة كل معلول تحتها ، فلا محالة أن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات ألبتة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول ^(٤) » .

ثم يبين أنبادوقليس - في نظر المؤرخ الإسلامي - مراتب الصدور ، أو مراتب المعلولات : فالمعلول الأول هو العنصر ، وقد سبق أن ذكرنا أنه المعقول البسيط الواحد ، ثم المعلول الثاني بتوسطه العقل ، ثم الثالث بتوسطه النفس وهذه هي البساط والمتوسطات ، ثم يتلوها المركبات ^(٥) .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٠٨ .

(٢) Affifi : The Mystical Philosophy of Muhytd Din-ibnau Arabi P. 180-182 .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٠٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٠٨ .

(٥) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٢٠٨ .

ونحن نرى بوضوح أن المذهب الذى أنطقه الإسلاميون أنبادوقليس هو الأفلاطونية المحدثة ، ثم ما يلبث هذا المذهب أن يخلط بين هذه الأفلاطونية المحدثة وبين الفكرتين الماهيتين لأنبادوقليس فى تفسير الكون والفساد - إن تكلمنا بلغة أرسططاليسية - وهما فكرتا المحبة والغلبة . فيذكر الشهرستانى أن أنبادوقليس يذهب إلى أن العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذى هو دونه ، وليس هو دونه بسيطاً مطلقاً - أى واحداً بحدّ ذاته من نحو ذات العلة - فلا معاول إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أوحسياً . فالعنصر فى ذاته مركب من المحبة والغلبة . وقد أبدعت المحبة والغلبة الجواهر البسيطة الروحانية والجواهر المركبة الجسدية ، فالغلبة والمحبة صفتان أو صورتان للعنصر وقد أبدعا جميع الموجودات ، أما الموجودات . الروحانيات فانطبعت على المحبة الخالصة ، والموجودات الجسديات على الغلبة ، والمركبات من الروحانيات والجسديات فهى على طبيعتها المحبة والغلبة ، أو بمعنى أدق هى مزاج وازدواج بين الأمرين . وبمقدار ما فى المركبات من المحبة والغلبة تعرف مقادير الروحانيات فى الجسديات .

ويعرف الإسلاميون الفكرة العامة للمحبة ، وأن أنبادوقليس يقول : بأن المردجات تأتلف بعضها ببعض نوعاً بنوع وصنفاً بصنف ، وتختلف المتضادات فيتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف ، فالروحانيات هى التى تسبب الائتلاف والمحبة ، والجسديات هى التى تسبب الاختلاف والغلبة ، وقد يجتمع كل من المحبة والغلبة فى نفس واحدة بإضافتين مختلفتين . وهنا أيضاً أثر أفلاطونى محدث ، فلم يميز أنبادوقليس بين الروحاني والجسدي ولم تكن المحبة والغلبة عنده مبدأين عقليين ، بل هما علتان ماديتان لا غير . ثم يذكر الإسلاميون أن أنبادوقليس أضاف المحبة إلى المشتري والزهرة ، والغلبة إلى زحل والمريخ ، وكأنهما تشخصاً بالسعدين والنحسين ^(١) . وقد ذكر لأنبادوقليس فعلاً هذا القول .

ثم ينسب إليه المؤرخون الإسلاميون نظرية فى « النفس » ليست له ، بل هى مزيج من الأرسططاليسية والأفلاطونية المحدثة . فالنفس تنقسم عنده - كما تنقسم عند أرسطو إلى نفوس ثلاث : النامية (النباتية) ، البهيمية (الحيوانية) ، والنفس المنطقية (العقلية) . ويرتب أنبادوقليس - طبقاً للمصادر الإسلامية النفوس الثلاث كالآتى : النفس النامية هى قشر النفس البهيمية ، والنفس البهيمية هى قشر النفس المنطقية ، والمنطقية قشر النفس العاقلة ، وكل ما هو أسفل قشر لما هو أعلى أو هو جسد له ، فالنفس النامية جسد للحيوانية والحيوانية روح لما . . . وهكذا حتى ينتهى إلى العقل .

وقد قاومت الصور الروحانية من العنصر الأول إلى العقل الكلى ، ثم صور العقل فى النفس

الكلية ما استفاد من العنصر الأول ، ثم صورت النفس الكلية ما استفادت من العقل في الطبيعة الكلية ، فحصلت قشور في الطبيعة لا تشبهها ولا تشبه العقل الروحاني اللطيف .

ونظر العقل الكل إلى الطبيعة ، فرأى « الأرواح واللوب » في الأجساد والقشور ، فراح عليها من الصور الحسنة الشريفة البهية ، وهي صور النفوس المشاكلة للصور العقلية اللطيفة الروحانية ، حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور واللوب ، فيصعد باللوب إلى عالمها . وكانت النفوس الجزئية أجزاء النفس الكلية ، كأجزاء الشمس المشرقة على منافذ البيوت ، والطبيعة الكلية معلولة للنفس ، وقرق بين الجزء وبين المعلوم . ويتضح تماماً هنا آثار الأفلاطونية الحديثة ونزعاتها .

ثم يضع الإسلاميون « محبة أنبا دوقليس وغلبيته » في نسق أرسطاليسى وأفلاطوني محدث : إن خاصة النفس الكلية ، هي المحبة ، فلما نظرت إلى العقل وحسنه ، أحبت حب عاشق لمعشوق ، فنشوقت إلى الاتحاد به ، وتحركت نحوه . أما الطبيعة الكلية فخاصيتها الغلبة ، إنها وجدت بدون نظر وبصر تدرك بهما النفس والعقل فتصعبا وتشتاق إليهما وتتحرك نحوهما ، « بل انبجست منها القوى المتضادة ، أما في بساطتها فتضادات الأركان . وأما في مركباتها فتضادات القوى المزاجية والطبيعية والحيوانية والنباتية » فصردت عليها لبعدها عن كليتها ، وأطاعتها الأجزاء النفسية ، أي النفوس الجزئية ، مقرة بعالمها الخادع القراء ، فركنت إلى اللذات الحسية من مطعم مري ، ومشرب هني ، وملبس طرى ومنكع شهى لذات الأرض جميعاً ، فنسيت ما قد طبع عليه من ذلك الحسن والبهاء والكمال الروحاني والتفاساني والعقل . فلما رأت النفس الكلية تمرداً واغتراراً ، أهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، أشرف والطف وأذكى من هاتين النفسين النباتية والحيوانية ، ومن تلك النفوس المغترية بها ، لتذكرها ما قد نسيت ، وتعلمها ما قد جهلت ، وتطهرها من دنسها ، وتزكّيها عن نجاستها .

ذلك الجزء الشريف هو : النبي ، المبعوث في كل دور من الأدوار . يجري هذا الجزء الشريف ، هذا النبي ، على سنن العقل والعنصر الأول ، من رعاية المحبة والغلبة ، فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة ، وتارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفاً ، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة عنفاً . فيخلص النفوس الجزئية الشريفة من أوضار النفسين المزاجيتين التامة والحيوانية ، وربما يكسو هاتين كالتنسين كسوة النفس الشريفة ، فتقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، محبة الخير والحق والصدق .

ويستخدم الغلبة ، فيغلب الشر والباطل والكذب ، وتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانيين بالنفسين الآخرين ، فيكونان جسداً لهذه النفس الجزئية الشريفة في ذلك العالم الروحاني كما كانا لها جسداً في هذا العالم ، « وقد قيل إن كانت الدولة والجد لأحد ، أحبه

تشكاله ، فيطلب بحجتهم له أضداده ^(١) .

وما أعجب أن ينسب كل هذا إلى أنبادوقليس ، وأن يظهر في مذهبه « النبي » الجزء الشريف المبعوث في كل دور ، وفي يده الحية والغلبة ، يستخدم هذه النفوس ، وتلك النفوس ، وأن توسم الأولى بالحكمة والموعظة الحسنة ، والثانية بجهاد الكافرين والمارقين .

بل إنه ينسب إليه أيضاً أنه تكلم في الله ، هل هو متحرك أو ساكن . وأنه ذكر أنه « متحرك بنوع سكون ، لأن العقل والمنصر ، وهما من إبداعه متحركان بنوع سكون . ولا محالة أن المبدع أكبر ، لأنه علة كل متحرك وساكن . وشايعه على هذا الرأي فيثاغورس ومن تلاه من الحكماء إلى أفلاطون . أما زينون الأكبر وديمقراط أي (ديمقريطس) والشاعرين فقالوا إنه تعالى متحرك . أما أنكساغوراس فقال إنه ساكن لا يتحرك ، لأن الحركة لا تكون إلا محدثة . ثم يقرر الشهرستاني أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً عنوا بالحركة والسكون : الأولى هي للنقلة عن المكان ، والثانية اللبث في المكان . ولم يعنوا بالحركة التغير والاستحالة ، ولا بالسكون ثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة : فإن الأثرية والقدم تنافي هذه المعاني كلها . وإذا كان الفلاسفة الأقدمون قد نفوا عن الله التكرّر ، فكان لابد أن ينفوا عنه التغير . ويبدو أن هؤلاء الفلاسفة - عند الشهر ستاني - يقصدون نفي سكون بارمنيديس وتغير هرقليطس . ولكن من الثابت أنه لا واحد من هؤلاء الفلاسفة تكلم عن حركة الله وسكونه ، ولكن هكذا عرف المسلمون هؤلاء الفلاسفة .

ولكن ما معنى الحركة والسكون في العقل والنفس عند أنبادوقليس في نظر المسلمين ؟ إن معناهما الفعل والانفعال : إن العقل هو موجود كامل بالفعل ، فهو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلاً . والنفس ناقصة متوجهة إلى الكمال ، فهي متحركة متشوقة إلى درجة العقل . والعقل ساكن بنوع حركة أي هو في ذاته كامل بالفعل ، فاعل بمعنى مخرج النفس من القوة إلى الفعل . والفعل نوع حركة في سكون . والكمال نوع سكون في حركة ، أي هو كامل ومكمل لغيره ، فعلى هذا المعنى يجوز إضافة الحركة والسكون إلى الله .

ويرى الشهرستاني أن أهل الملل - أي أهل الأديان - اختلفوا فيما بينهم نفس الاختلاف ، فرأى البعض أنه « مستقر في مكان » و « مستوى على مكان » وذلك هو السكون ، ورأى البعض أنه يهبط ويترك ويصعد ، وتلك هي الحركة .

ويختتم الشهرستاني هذا المذهب الأنبادوقليسي - الذي لا يبرر قطعاً عن أنبادوقليس - بآرائه في المواد : إن النفوس التي مازجت الطبايع ، والأرواح التي تعلقت بشباك المادة ،

(١) الشهرستاني . الملل والنحل ج ١ ص ٢٦٠ - ٢٦٢ .

تستغث آخر الأمر بالنفس الكلية التي هي كلها ، فتتضرع النفس إلى العقل ، ويتضرع العقل إلى الله ، فيفيض الله على العقل ، والعقل على النفس ، والنفس على هذا العالم بكل نورها ، فتستضيء النفوس الجزئية ، وتشرق الأرض والعالم بنور ربها ، حتى تعاین الجزئيات كلها فتتخلص من الشباك - من المادة الرديئة ، وتتصل بكلياتها ، وتستقر في عالمها مسرورة بحبوره « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » (١) .

وهذا هو الفصل الأفلاطوني المحدث الأخير من نظرية أنبادوقليس عند الإسلاميين يشبه إلى حد كبير آراء إخوان الصفا حيث تظهر الأفلاطونية المحدثة فيها واضحة المعالم . غير أنه من المؤكد أن الشهرستاني لم ينسب هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة من تلقاء ذاته ، بل استمدّها من مصدر بين يديه ، وأرجح أن هذا المصدر هو أحد كتب أنبادوقليس المنحولة والتي عرفت عند الإسلاميين وقلّت إليهم عن طريق السوربان ، فقبلها الإسلاميين بدون البحث في زيف نسبتها إلى من نسبت إليهم من الفلاسفة .

ولكن من المؤكد أن مذهب أنبادوقليس وصل بطريق آخر إلى الإسلاميين صحيحاً . إننا نعلم أن كتابات أفلاطون وأرسطو والمثاقين بعدهما والأفلاطونية المحدثة قد وصلت إلى الإسلاميين ، وفي هذه الكتب نماذج طيبة لفلاسفة ما قبل سقراط ، فهل لم يعرف الإسلاميون هذه النماذج الخاصة بأنبادوقليس في « سمع الكيان » مثلاً أو في كتاب النفس وكلاهما لأرسطو ، بل في « ما بعد الطبيعة » له سأقدم للقارئ بعض هذه النماذج ، وهي تثبت تمام الإثبات أن مذهب أنبادوقليس وصل فيها صحيحاً إلى العالم الإسلامي .

أما النموذج الأول ، فيقدمه أرسطو للإسلاميين في كتاب النفس وقد نقله إلى العربية حنين بن إسحق . وهاكم النص « والذين نظروا في الحركة التي تكون من حيث الأنفس قالوا : إن المحرك هو النفس . والذين نظروا في معرفة الأنفس وإدراكها للأشياء بحسبها قالوا : إن الأوائل هي النفس . ومنهم من جعل هذه الأوائل كثرة . ومنهم من قال إن الأولية واحدة كتلك أنبادوقليس ، فإنه يزعم أن الأولية واحدة في جميع العناصر ، وأن كل عنصر على حiale . وهذا قوله :

« تعرف الأرض بالأرض والماء بالماء .

« والهواء بالهواء والنار بالنار .

« والمادة - هي الاتفاق - يمثلها . والغلبة - هو التصاد - بفساد ومهلك مثله » (٢) .

(١) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) أرسطوطاليس : في النفس « نثر الدكتور عبد الرحمن بدوي » ص ١٠ وهامش الناشر رقم (١) . وقد نبه الدكتور عبد الرحمن بدوي ناشر نص أرسطو في النفس إلى أن هذا النص وارد في شذرات أنبا دوقليس ، نثره ديترز شذرة رقم ١٠٩ . كما أن أرسطو اقتبس مرة أخرى هذه الشذرة في ما بعد الطبيعة - مقالة الباء .

هنا نص أنبادوقليسى واضح .

ونحن نعلم أن هذه الشذرة تمثل بوضوح مذهب أنبادوقليس في أن الأوائل (العناصر الأولى) هي كثرة ، وأن الأولية فيها واحدة . فلا يتقدم عنصر من العناصر على آخر . وأن العناصر أربعة ، وأن علة الوجود هي المحبة والكراهية .

ويورد أرسطو أيضاً آراء أنبادوقليس وهو ينقد نظرية الفئالين بأن النفس تأليف فيقول « كذلك قد يعنى على الماظرين كيف يكون معنى أن الخلط نفس . فإن معنى خلط العناصر في جزء اللحم وفي جزء العظم واحد . ثم يعرض من ذلك أن يكون في كلية الجرم أنفس كثيرة ، إذ جميع الأعضاء من خلط العناصر ، ومعنى خلطها تأليف ونفس » .

ثم يهاجم أرسطو أنبادوقليس في قوله : إن كل واحد من الأعضاء له معنى من الخلط ، فيسأله : هل معنى التأليف هو النفس ؟ أو النفس شيء آخر خال من الأعضاء ؟ ويسأله أيضاً : هل المودة التي قال بها ، هي علة الخلط كيفما كان الخلط أو هي شيء غير ذلك المعنى (١) ؟ .

وهنا أيضاً مناقشة لمودة أنبادوقليس : هل هي علة مزاج وخطها أم هي شيء آخر غيرها ؟ أم هي قوة مادية فحسب ، أم هي قوة وجودية من حيث هي ؟

ثم يعود أرسطو إلى عرض نظرية أنبادوقليس في « أن النفس من العناصر » فيذكر أن الذى دعا أنبادوقليس وشيعته إلى أن يقولوا هذا القول هو إثبات الإدراك لها ، ليكون إدراك الأشياء عامماً لكل واحد منها . وعلاوا هذا بأن المثل يعرف بالمثل ، وهذا هو قول أنبادوقليس المشهور بأن الشبيه يدرك الشبيه . ثم يناقش أرسطو فكرة أنبادوقليس وينقدها فيقول « فاجعوا النفس كأنها هي الأشياء . وليست الأشياء المعروفة عند النفس كل الأشياء ولا غيرها بل هناك غيرها كثير ، وعسى أن تكون لا غاية لعددها ، فإن جعل النفس تعرف ما منه كانت وتمس بكل جزء منها ، فجعلت الأشياء : بماذا تعرفها وبماذا تحسها ؟ كقولك بأى شيء تعرف الله أو الإنسان أو جزء اللحم ، أو جزء العظم ، وما شاكل ذلك من ذوى التركيب ؟ فإن عناصر كل واحد من هذه لم يتواف على البحث أو كيفما جاء ، وإنما توافوا اتلف بقدر من مقدار التركيب » كما قال أنبادوقليس في العظم :

« إنه توافت ثمانية أجزاء لكوفه : أربعة من النار ،

« واثنان من الأرض ،

(١) أرسطو : في النفس ص ١٩ .

« وإثبات من الهواء . فصار العظام من أجل هذه أيضاً »^(١) . . .

وينكر أرسطو فكرة الشبه يدرك التبيه . وإلا لم تستطع أن تدرك النفس حجراً إلا إذا كان فيها حجر . أو إنساناً إلا إذا كان فيها إنسان . ولكنه على أية حال يقدم لنا مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى حد كبير . ويورد قول أنبادوقليس : « إنما يعرف الأشياء بالعناصر وما أشبهها فيه من المثل »^(٢) . ووصل إلى الإسلاميين أيضاً عن أرسطو نظرية أنبادوقليس القائلة : إن الإدراك مادي حسي ، يقول أرسطو « وكذلك رأيت القدماء . . . منهم أنبادوقليس وأوخمس الشاعر - أن الإدراك بالعقل شبه الإدراك بالحواس ، وأنه شيء جسياني ، وهكذا ظن جميعهم . وأن من فهم . إنما يفهم بالمثل ، كالحاس إذا أحس . فلماذا يحس بالمثل »^(٣) ثم يقدم لنا أرسطو قول أنبادوقليس « ولو أن الود يؤلف بين الأشياء مثل ما نرى من تركيب المقتربة ، لكانت رهساً كثيرة بلا اعتناق »^(٤) « وهذا قول أنبادوقليس ، وهو يقابل شذرة رقم ٥٧ في نشرة ديلز .

أما النموذج الثاني لصورة متكاملة لفلسفة أنبادوقليس عند الإسلاميين فيقدمه أرسطو أيضاً وشراحه من الإسلاميين في كتابه « الطبيعة » المترجم أيضاً إلى العربية على يد إسحق بن حنين فأرسطو يذكر فيه أن أنبادوقليس يذهب إلى أن الموجودات واحد وكثير . وأنه ينسب خروج سائر الأشياء إلى أنه نفوذ يكون من الخليط . وأن لهذه (أى للنفوذ) دوراً . وأن الاسطقسات الأربعة غير متناهية . ويعلق الشارح أبو علي بن السمع ، بأن أنبادوقليس ذهب إلى أن مادة سائر الموجودات هي الاسطقسات الأربع : الماء والنار والهواء والأرض . وأن هذه تجميع بالحبّة وتفرّق بالغلبة . . . وأن الموجودات واحد وكثير . وأن كل واحد من الاسطقسات الأربع لا نهاية له في البعد . ويقول بالدور - أى أن الأشياء تعود إلى اسطقساتها ، أو بمعنى آخر - أن المتكون إذا فسد بأن تفرق ، ويجوز أن تغلب عليه أجزاء اسطقسه الأول فيصير إليه^(٥) كما يذكر أرسطو للإسلاميين نظريات المحبة والغلبة عند أنبادوقليس^(٦) ، ثم يقدم لهم آراء أنبادوقليس في الضرورة والاتفاق ، وإنكار الغائية في الطبيعة ، فبينما يذهب أنبادوقليس إلى أن الأشياء تتكون بالحبّة والغلبة ، يذهب أيضاً إلى أن الطبيعة تفعل ، ليس من

(١) أرسطو . في النفس ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٥) أرسطو : الطبيعة ج ٢ ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٢ .

(٦) نفس المصدر ج ١ ص ٥٢ ، ١١٣ ، ٢١٨ .

أجل شيء ، ولا لأن شيئاً أفضل . ويعلم أي من يدرس على هذا بأن أنبادوقليس يقول بأنه ليس في إثنية الطبيعة ولا في طبيعة الطبيعة أن تفعل من أجل شيء^(١) .

وأخيراً — يورد أرسطو فكرة أنبادوقليس في الحركة والسكون : وأنها تتحرك مرة ثم تسكن أخرى . وأنها توجد إذا عملت المحبة من الكثير واحداً ، أو عملت الغلبة كثيراً في واحد ، وتسكن في الأمانة التي فيها بعد ذلك ويورد شعراً لأنبادوقليس من قصيدته في الطبيعة :

« أما من جهة : أن واحداً شأنه ينشأ عن كثير ،

« وإذا التأم أيضاً واحد ، تشعب منه كثير .

« فن هذه المحبة يكون تكونها ، ولا يكون للنهر أن ينالها .

« وأما من جهة أن هذين يتبدلان أبداً ، ولا ينتهيان مع ذلك ،

« من هذه المحبة هي أبداً غير متحركة دوراً^(٢) .

ثم يبين أرسطو فكرة استيلاء المحبة والغلبة على الأشياء عند أنبادوقليس : هذه مرة . وهذه مرة وتحركيكهما ، موجودان للأمور ضرورة . والسكون فيما بين ذلك من الزمان^(٣) .

ويشرح أبو الفرج بن الطيب — أحد شراح كتاب الطبيعة — هذا النص : بأن ما يرى إليه أنبادوقليس في هذه الآيات بأن الغلبة تصنع من الواحد كثيراً ، يعني أنها تصنع من الأجرام الفلكية كثيراً — أي اسطغسات . وأن المحبة تصنع من الكثير واحداً وتؤلفها — يعني أنها تعمل من الاسطغسات جرمًا فلكيًا . ثم يقول إن بين استيلاء الغلبة واستيلاء المحبة سكوناً^(٤) .

أما النموذج الثالث الصحيح لفلسفة أنبادوقليس فقد وصل إليهم صحيحاً وكاملاً عن كتاب « الآراء الطبيعية » فلوطرخس المترجم إلى العربية . يقول فلوطرخس : « أما أنبادوقليس ابن مازن من أهل القراغشتا (أجرينتم) فإنه يرى الاسطغسات أربعة : وهي النار والهواء والماء والأرض ، وأن المبادئ مبدهان : وهما المحبة والغلبة : أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة » .

وينقل فلوطرخس إلى الإسلاميين نفس أقوال أنبادوقليس « إنه قال بهذا اللفظ : إن

(١) نفس المصدر ج ١ ص ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ بل ذكر أرسطو مرة من أقوال أنبادوقليس

انظر هامش ٢ ص ١٤٥ .

(٢) أرسطوطاليس ، كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٣ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٨١٢ ، ٨١٤ ، ٨١٦ .

(٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٨٠٨ .

أصول الأشياء كلها أربعة وهي : زواس الآسى ، والإيرا الذى يعطى الحياة ، وأئيدونيوس ، ونيسطس التى تبل بدموها السائلة .

« وهو يعنى بقوله زواس (أى زيوس رب الأرباب - الناصع الياض) : الحرارة والغبان ويعنى بقوله إيرا التى هى مسيلة الحياة : الأرض . (هى هيرا - ومن صفاتها أنها تؤثر تأثيراً ضخماً فى الظواهر السماوية . وتستطيع أن تثير العواصف وتهيمن على الكواكب المنتشرة فى السماء . والقران بين زيوس وبين هيرا - هو بمثابة رمز لحياة الطبيعة كلها) ، ويعنى بقوله ايدون : الهواء ، ويعنى بقوله نيسطس « والسيلان البشرى » : الروح الإنسانى والماء .^(١) وأئيدونيوس هو اسم آخر للجحيم وهادس - والمعنى الحرقى - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدرى . % « اللان منظور » ، وهذا هو زيوس الأعماق والظلمات ويحمل طاقة الإخفاء ، كما ورد فى هزيرد . أما مسطس - أو نسطس - فهو العنصر المكون للماء والهواء وهو أيضاً اسم لإله صغلى .

نرى من هنا أن الإسلاميين عرفوا الأصول الأربعة لأنيادوقليس حتى فى صورتها الميثولوجية المعروفة عند اليونان ، كما وردت عنه .

كما ينقل فلوطرخس فكرة أخرى لأنيادوقليس فى الكون ، فيقول فى نص هام « أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم . وأما أنيادوقليس فإنه كان يرى أن العالم واحد إلا أن الكل ليس هو العالم وحده فقط ، لكن جزء يسير من الكل ، وباقى الكل عنصر معطل »^(٢) ثم يقدم لنا شذرة أخرى من شذرات أنيادوقليس فيقول « إن أنيادوقليس يرى أن قبل الاسطقسات الأربعة أربعة اسطقسات أخر أصغر ، متشابهة الأجزاء كلها مستديرة^(٣) . وأن « امتزاج الاسطقسات من أجزاء صغار هى أصغر الأشياء ، وكأنها اسطقسات للاستقصات »^(٤) بل ينقل فلوطرخس بيت شعر من قصيدة أنيادوقليس فى الطبيعة وهو :

« إنه ليس فى العالم شيء خال ولا زائد » .

وهذا بيت من قصيدته كما قلت ، وهو ينكر فيه الخلاء .

وينقل فلوطرخس آراء الفلاسفة فى الكون والفساد ، فيقدم للمسلمين هذا النص الهام

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٨ .

« أن برمانليس والمسس وزيتون كانوا يطلوا الكون والفساد ، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير متحرك . وأما أنبادوقليس وأبيقرس وجماعة الذين يرون أن العالم كان باجتماع الأجسام اللطيفة ، فإنهم يوجبون اجتماعاً وثقراً . لأنهم لا يوجبون كوناً وفساداً ، وذلك أنهم يرون أن الكون لم يكن باستحالة الكيفية . لكن باجتماع في الكمية . وأما فوئاعورس وجماعة الذين أوجبوا العنصر أنه متفعل فإنهم أوجبوا كوناً وفساداً على الحقيقة ، وذلك أنهم رأوا أن الكون إنما يكون من تغير الاسطقات وانتقالها »^(١) .

وهذا تفسير واضح لأنبادوقليس . ونحن نعلم أن الموجودات تتكون عند أنبادوقليس بامتزاج العناصر الأربعة وتنفى بانفصالها ، ولا شيء يبقى في الوجود ويخلد إلا العناصر الأربعة المكونة لكل وجود فضلاً عن المحبة والكراهية . أما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة فتكون الموجودات ، فذلك ليس لفقدان العناصر كيميائياً . لأنه لا تغير في الكيفيات ، ولكن العناصر يتخلل بعضها البعض ويتم الامتزاج نتيجة توافق بين المسام والجزيئات ، فالأجسام المتشابهة مسامها متماثلة . ويتم الامتزاج بسهولة ، وبيما تتسرب الجسيمات الرفيعة خلال المسام دون امتزاج . وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة عن أن تتخلل مسام جسم أملس . وتكون الكائنات المختلفة نتيجة اختلاف العناصر في امتزاجها . فالاختلاف بين الأشياء اختلاف كمي في النسب بين العناصر وليس اختلافًا كيميائيًا في الامتزاج »^(٢) .

ثم يقدم فلوطرخس رأى أنبادوقليس في الضرورة : « إن جوهر الضرورة حلة تستعمل المبادئ والاسطقات »^(٣) وقد نقل هذا النص نفسه جابر بن حيان في كتابه « الحاصل »^(٤) . ثم يقدم فلوطرخس آراء أنبادوقليس في الطبيعة فيقول « أما أنبادوقليس فإنه لا يقول بطبيعة ألبنة ، لكنه يرى أن الكون بالاجتماع والافراق » ثم يسرد لنا أقوال أنبادوقليس نفسها عن قصيدته في الطبيعة فيقول « ذلك أنه - في كتابه الموسوم بالأول من الطبيعيات - أورد هذا القول بهذا اللفظ ، وما قوله نصاً فهو هذا : « إنه ليس لشيء من الموت طبيعة ، ولا نهاية للموت المكروه ، ولكن اختلاط فقط وابتدال الأشياء المختلفة ، وهذا هو المسمى عند الناس طبيعة » . ثم يذكر فلوطرخس أن اقتساغورس يوافق أنبادوقليس في فكرته هذه ويرى في الطبيعة أنها امتزاج - يعني كوناً وفساداً »^(٥) .

كما عرف الإسلاميين فكرة أنبادوقليس عن كيفية ظهور الموجودات عن الاسطقات ،

(١) المصدر السابق ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) التشار وصيحي : نشأة الفكر الفلسفي عند البيروني ص ١٤٧ .

(٣) فلوطرخس : في الآراء الطبيعية ص ١٢٢ .

(٤) جابر بن حيان : الحاصل ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .

(٥) المصدر السابق ص ١٢٣ - ١٢٤ .

وإنه وإن كان جعل هذه العناصر متساوية فيما بينها ، فإنه جعل لبعضها دوراً هاماً في نشأة الموجودات . وبخاصة الأثير والنار . فيقول فلوطرخس « وأما أنبادوقليس فيرى أن أول ما يميز من الاسطوانات فهو الأثير ، وبعده النار ، وبعده الأرض . وأن بانقباض الأرض وانحصارها نبع الماء . وأن من الماء تبخر الهواء . وأن السماء كونت من الهواء ، والشمس من النار . وأن من الاسطوانات الآخر - كل ما على وجه الأرض »^(١) . أما الكواكب فلإنها نارية ، أى من الجواهر النارية التي انعصرت من الهواء في التمييز الأول^(٢) . كما عرف الإسلاميون أنه يقول بشمين : الأولى هي النار الأصلية التي عملاً النصف الآخر من العالم - وعملاً هذا النصف لأنها تقع دائماً في مواجهة النور المتعكس علينا^(٣) . وأن الفلك الذى يحتوى الشمس بمنعها من تجلوز حدها ، وكذلك دائرتا المدارين . وأن القمر مثل القرص وأن بعد القمر من الشمس ضعف بعده عن الأرض^(٤) .

ونحن نعرف - كما وصلنا من النصوص اليونانية - أن القلب عند أنبادوقليس مركز الإدراك . وقد كانت « مدرسة القوميين » قد ذهبت إلى أنه المخ ، ولكن أنبادوقليس خالفها ، لأنه في القلب يتجمع الدم الذى يتشرب في كل الجسم ، ولأن الدم أكبر أجزاء البدن ملاممة لامتزاج العناصر . وقد عرف المسلمون هذا « وأما أنبادوقليس فيرى أن الجزء الرئيسى من أجزاء النفس في الدم ، ومنهم من يرى أنه في عمق القلب ، ومنهم من يرى أنه في الغشاء الذى في القلب^(٥) » .

وقد وصل إلى الإسلاميين أيضاً فكرته عن أن الحواس تكون من اعتدال القوى الجزئية وتركيب كل واحد من الحسوسات فيها ، أى عرفوا إسرائفه في المادية ، وأنه لم يتكلم عن أى قوى عقلية بمعنى « العقل » .

قد رأينا إذن كيف أوصل كتاب فلوطرخس مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى العالم الإسلامى حين نقل إلى العربية ، وقد عرف المفكرون الإسلاميون هذا الكتاب وأثر فيه كما رددنا من قبل . إن الشهرستانى عرف كتاب فلوطرخس واستفاد به ، ومن العجب أنه لم ينقل النصوص كما هي ، بل مزجها بمذاهب وأقاويل ونظريات تخالفها . ولكننا نرى مفكراً ممتازاً ومؤرخاً من الطراز الأول هو المقدمى في « البدء والتاريخ » يستفيد بكتاب الآراء

(١) المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٦ - ١٣٨ - ١٤٠ .

(٥) نفس المصدر ص ١٦٠ - ١٦٣ .

الطبيعية فلوطرخس وينقل منه النصوص الصحيحة إلى مواضع متعددة من كتابه ويصرح بأنه قرأ فلوطرخس وأنه يأخذ مادته منه^(١). ثم يخبرنا أن ابن رزام في كتابه «التنقض على الباطنية» استخدم نفس هذا الكتاب. والمفلسي، (أو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي... الذي يقال إنه كتب هذا الكتاب) يقدم لنا آراء صحيحة عن أنبادوقليس: إنه يرى أن الاسطقسات أربعة هي: الماء والنار والهواء والأرض، وأن المبادئ مبدآن - هما المحبة والغلبة.. أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة^(٢). فأمامنا إذن ثلاثة من المفكرين عرفوا كتاب فلوطرخس وما فيه من آراء صائبة عن اليونان وعن أنبادوقليس. ونلاحظ من استخدام ابن رزام الكتاب فلوطرخس أن الرجل حاول أن يحقق مصادر الباطنية. وقد كان من أشد الناس عليهم فقلنس أصولهم، وكانوا يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس في «القدماء الخمسة»، وكان ابن مسرة الصوفي الباطن وتلامذته يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس. ويبدو أن ابن رزام حاول تنفيذ هذا الرأي فأخذ يبحث عن المصادر الحقيقية لفلاسفة اليونان. ومن الأسف أن كتب ابن رزام لم تصل إلينا إلا خلال الشلوات الباقية من كتبه في مصنفات غيره.

ويظهر أن فكرة المحبة والغلبة شغلت الجماهير الفلسفية، فرى أبا حيان التوحيدي يخصص لها مقابلة في كتابه المشهور «المقاييس» باسم «في استيلاء المحبة على الأجسام»، واستيلاء الغلبة عليها، ونتائج كل منهما» وينقل لنا أنه قرأ على أبي سليمان السجستاني أستاذه من كلام أنبادوقليس: «وإذا استولت المحبة على الأجسام إلى منها تركيب العالم، كان منها العالم الكرى. وإذا استولت الغلبة، كان منها اسطقصات، العالم الكائن القاسد...». وهذا نص ورد فعلاً في الكتابات اليونانية الماثورة عن أنبادوقليس، ويقره أبو سليمان، السجستاني المنطقي هكذا: بأن أنبادوقليس أراد باستيلاء المحبة على العالم - استيلاء القوة العقلية عليه، فإنها هي التي تحيط بجميع الموجودات إحاطة كلية وتؤلف بينها على نظام توفيق متناسق بين جميع أجزائها. ويشبه هذا الفعل منها يتألف الأكر بعضها مع بعض. وإحاطة بعضها ببعض إحاطة تامة، حتى لا يتخللها شيء آخر.

ثم يفسر أبو سليمان السجستاني قول أنبادوقليس «وإذا استولت الغلبة حدثت منها الاسطقصات ذات الأقطار المتباعدة المتميزة بعضها من بعض، المبين كل واحد منها غيرها». ويقول بأن هذا تشبيه لما بالقوى الحسية المتشعبة، المتأرق بعضها بعضاً لما فيها من الأكدارات، وما يقع فيها من الخطأ والغلط والزيادة والنقصان. ويقول إن هذه الأشياء صفة المتخالفة المتناقضة^(٣). ومن الواضح أن تفسير المحبة بالقوة العاقلة وتفسير الغلبة بالقوة الحسية هو تفسير بعيد عن فكر

(١) المفلسي: ج ١ ص ١٣٦.

(٢) للمصدر السابق ج ١ ص ١٣٧.

(٣) أبرحان التوحيدي: المقاييس ش ٢٨٢، ٢٨٣.

أنبادوقليس . إن الحجة والظنية مبدعان مادبان ، هما العناصر وليسا فوقها: ولكن هكنا أراد بعض الإسلاميين تفسيره .

وأخيراً ، إن أنبادوقليس نقل إلى العالم الإسلامى فى صورتين^(١) صورته الحقيقية : ولم تتأثر بشئ منها أى طائفة من طوائف المسلمين ، فيما عدا الأخذ بفكرة الاسطقات أو العناصر الأربعة : فقد قبلها العالم القديم والوسيط إسلامياً كان أو غير إسلامى . ثم صورة موقفة ملفقة ، حمل فيها ما لم يقله وما لم يعرفه : وقد أثرت هذه الصورة غير الأنبادوقليسية ، باسم أنبادوقليس ، فى طوائف فلسفية كثيرة ، وبخاصة الباطنية وطوائف من الصوفية .

(ب) أنكساغوراس :

وننتقل الآن إلى فيلسوف لا يقل أثراً عن أنبادوقليس فى التراث الإسلامى وهو أنكساغوراس لقد أثر أنبادوقليس - سواء فى صورته الحقيقية أم فى صورته الزئيفة - فى فلاسفة ودوائر باطنية انفصلت عن الدائرة الإسلامية ولكن الأمر فى أنكساغوراس على خلاف هذا ، لم تكن لديه « نزعة غيبية » كما صوره أنبادوقليس ، فلم ينفذ إلى آرائه - حين نقل إلى العالم الإسلامى - الغنوص ، كما نفذ فى أعماق المذهب الأنبادوقليسى . ولملك وصل ، إلى حد ما ، فى صورته الحقيقية . ولما كان هو عقلياً ، فقد أثر فى فلاسفة الإسلام العقلين . المتكلمين ، أو على الأقل تشابهت آرائه بآرائهم . ولقد ظهر اسم أنكساغوراس لدى مؤرخى الفكر اليونانى من الإسلاميين برسمه كما نعرفه الآن : فالنقطة يذكر الاسم « أنكساغوراس » ويرى أنه حكمهم مشهور « مذكور » وأنه كان قبل أرسطو . ثم يخطئ فيقول إنه كان معاصراً لأرسطو^(٢) . « كذلك المبشرين فاتك يدعوه » أنكساغوراس « ويذكره فى مواضع معينة من كتابه » ثم ينقل بعض أقواله : « قال أنكساغوراس : كما أن الموت ردىء لمن الحياة له جيدة ، كذلك جيد لمن الحياة له رديئة ، فليس ينبغى أن يقال إن الموت جيد ولا ردىء ، لكنه بالإضافة إلى الشئ يكون جيداً أو رديئاً »^(٣) وترك أرسطو وشراحه من اليونان والإسلاميين صورة طيبة لأنكساغوراس - عرفها وتدارسها فى كتبه الإسلاميين : « فأنكساغوراس كأنيادوقليس ، يرى أن الموجودات واحد وكثير . . أما كثير فن قبل المادة . وأما واحد فن قبل أن الواحد الذى يميزها هو واحد وهو العقل . وأنكساغوراس يرى أن أصل الموجودات أجزاء متشابهة ، وأن الأجزاء المتشابهة أو الأضداد غير متناهية » أى أن الأجزاء المتشابهة والأضداد ، أى الحار

(١) النقطة أخبار ص ٤٤ .

(٢) المبشر بن فاتك : غنار ص ٣١٧ .

(٣) أرسطو : الطبيعة ج ١ ص ٣٥ .

والبارد ، لا نهاية لأعدادها ، ولقاديرها نهاية . وينقل أبو علي بن السمع شارح كتاب الطبيعة عن المصادر اليونانية ، أن أنكساغوراس يقول : « إن الأشياء كلها موجودة في المادة ، وإنما تظهر وتكمن ، فتحس في كل شيء ما هو الأغلب عليه »^(١). بل إن أرسطو نفسه يذكر أن أنكساغوراس يقول « إن أي جزء أخذته ، وجدته خطأ على مثال الكل ، لأنه يوجد كل شيء يتولد عن كل شيء »^(٢). وهذه إشارة إلى بلور أنكساغوراس ، التي جعلها أرسطو « متشابهة الأجزاء » ونقدها نقداً شديداً . ولكن سنرى في العالم الإسلامي قبل أنكساغوراس « إن كل شيء يكون في كل شيء »^(٣) وأن الشيء لا يكون إلا من مثله وشبيهه في الصورة^(٤) . ورأى الإسلاميون هذا القول كثيراً في كتب أرسطو وقد أفلقه كما قلت ، فهاجمه . أما من نظم تشابهات الأجزاء فهو العقل عند أنكساغوراس^(٥) . ويذكر أرسطو وشرحه أنه لم يكتشف حقيقة العقل ، بل جعل عمله آلياً بحتاً . إن أنكساغوراس لا يعرف العقل حقه بل يرى « أن العقل لا يقدر على تمييز التشابهات »^(٦) كما أن أنكساغوراس يقول إن جميع الأشياء كانت كلها معاً ، وكانت ساكنة زماناً بلا نهاية . وأن العقل طبع فيها حركة فيزيها ، ولكن هذه الحركة آلية بحتة . كما أن أنكساغوراس « صاحب الخليط » قال : إنه كان لم يزل ، ثم إن العقل بدأ بالحركة فيز الخليط وضم الشبه إلى شبيهه والشكل إلى شكله^(٧) ، فيكون قبل هذه الحركة ساكناً^(٨) . ولكن أرسطو يمتدح أنكساغوراس ويرى أنه أصاب في قوله في العقل « إنه غير قابل للتأثير ولا مخالط » .

أما فلوطرخس - وقد قلنا إن كتابه ترجم للعربية وكان مصدراً هاماً لهم - فإنه يقدم أنكساغوراس في صورته الصحيحة أيضاً ، وقد رسم المترجم اسمه : انكساغورس .

ويقدم نص فلوطرخس العربي نظرية أنكساغوراس في تشابهات الأجزاء في صورة صحيحة تامة الصحة إنه يرى أن مبدأ الموجودات هو التشابه الأجزاء ، وأن من الأشياء المحتمة ألولى فيها إشكال أن يكون شيء من لا شيء ويتولد شيء إلى لا شيء . وأنا نختلئ الغناء البسيط

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣٩ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٤٧ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١٤٢ ، ٢٠٥ .

(٥) مقالة اللام بنشرة الدكتور يبرى ص ٤ .

(٦) أرسطو : الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٣ .

(٧) أرسطو : الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٨ .

(٨) أرسطو : الطبيعة ص ٨٤٩ .

من الخلطة وشرب الماء القراح ، ومن هذا الغذاء يتغذى الشعر والعروق والشرابات والأعصاب . . . وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب أن نسلّم أن الكائنات إنما تكون بالغذاء الذى يتغذى به فى هذه الكائنات ويكون النّاء . فيكون من الغذاء أجزاء مولدة للدم ومولدة للعرق والعظام ، والأجزاء الأخرى التى تدرك عقلا .

وليس ينبغي أن يطلب إدراك جميع الأشياء الحس ، لكن نعلم أن من الأجزاء ما يدرك عقلا . من أجل أن أجزاء جميع هذه الأعضاء المكونة من الغذاء متشابهة الأجزاء وجعلها مبادئ الموجود ، فتصير المتشابهات الأجزاء عنصراً . وجعل العلة القاعلة : العقل المدبر لكل ، وهو المبدأ لجميع الأشياء والمدبر لها .

« وقد بدأ بأن قال هكذا : « كانت الأشياء كلها مختلطة ، فجاء العقل وقسمها ورتبها » . ويعلق فلوطرخس ، « وينبغي أن تقبل منه قوله لأنه قد جمّع إلى العنصر : العلة القاعلة » (١) وصل إذن ملعب أنكساغوراس فى متشابهات الأجزاء وفى أن العقل هو العلة القاعلة لوجود ، صحيحاً سليماً إلى العالم الإسلامى . وينقل إلينا المقدسى فى « البدء والتاريخ » هذا ملخصاً (٢) . بل إن الشهرستانى - وقد اشتهر بنقل محتاط لأقوال فلاسفة اليونان - يقدم لنا أنكساغوراس فى صورة صحيحة إلى حد كبير ، ولا شك أنه استند إلى فلوطرخس ، فيذكر لنا : أن أنكساغوراس من ملطية وأنه يعتبر مبدأ الموجودات متشابهة الأجزاء ، وهى أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا يتألم العقل . ومن متشابه الأجزاء يتكون الكون كله ، العلوى والسفلى . وأن المركبات تسبق البسائط ، واختلافات مسبقة بالمتشابهات ، ومن المركبات تخرج وتتركب العناصر وهى متشابهة الأجزاء . ثم يذكر الشهرستانى أيضاً أن أنكساغوراس يرى فى المبدأ الأول أنه العقل ، وأنه العلة القاعلة لكل شئ (٣) .

وينقل فلوطرخس أيضاً للإسلاميين قول أنكساغوراس إن الأجسام كانت أولاً فى المبدأ واقفة ، وأن للعقل هو الذى رتبها وجعل لها تردداً على مثال نبات (٤) .

لما الشهرستانى فيذكر أن أنكساغوراس يقول « إن أصل الأشياء جسم واحد ، موضوع الكل لا نهاية له ، ومنه يخرج جميع الأجسام والقوى الجسائية والأنواع والأصناف » . ثم ينقل عنه أن الأشياء كانت ساكنة ، ثم رتبها العقل ترتيباً على أحسن نظام « فوضها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط » ، ثم من متحرك ومن ساكن ، ومن مستقيم

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) المقدسى : البدء والتاريخ ج ١ ص ١٣٨ .

(٣) الشهرستانى : الملل ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

(٤) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١١٣ .

في الحركة ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة ، وهي كلها - بهذا الترتيب - مظهرات لما في هذا الجسم الأول من الموجودات .
وإذا كان البدأ الأول في الوجود هو الجسم ، فساق المذهب أن المبدأ إلى ذلك الجسم . وإذا كانت النشأة الأولى هي الظهور ، فينتضى أن تكون النشأة الثانية هي الكمون .

ويذهب الشهرستاني إلى أن أنكساغوراس أول من قال بالكمون والظهور . فقد اعتبر الأشياء كلها كامة في الجسم الأول ، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم الأول : سوياً وصفتاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخلخلاً ، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة ، والنخلة اليابسة من النواة الصغيرة ، والإنسان من النطفة ، والطير من البيض . وكل ذلك ظهور عن كون ، وفعل - بالاصطلاح الأرسطاليسي - عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة . وإنما الإبداع واحد ، ولم يكن آخر سوى ذلك الجسم الأول .

ويرى الشهرستاني - وهو يتابع منهجه المقارن التقليدي - أن مذهب أنكساغوراس يشبه مذهب الميولي الأولي التي حدثت عنها الصور ، غير أنه أثبت جسماً غير مثناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الميولي ولا يشترن جسماً بالفعل^(١) . ونحن نعلم أن مذهب الميولي الأولي التي حدثت عنها الصور أفلاطوني . ويعرف أنكساغوراس عند الإسلاميين بأنه « صاحب الكمون »^(٢) .

ثم إن الإسلاميين عرفوا قول أنكساغوراس بأن الطبيعة امتزاج - أي كون وفساد^(٣) ، وأن النفس هوائية^(٤) ، فتمتة إذن صورة واضحة صحيحة لأنكساغوراس في العالم الإسلامي .

فهو كان له أثر في الفكر الإسلامي ؟ ذهبت مجموعة من مؤرخي الفلسفة الإسلامية من الأقدمين أيضاً من أمثال الشيرازي في الأسفار الأربعة ، وفخر الدين الرازي في « المباحث المشرقية » ، والإيجي في « المواقف » إلى أن نظرية أنكساغوراس في الكون أثرت في نظرية الكمون عند النظام ، فقد ذهب النظام إلى أن في الجسم أجزاً لا نهاية لما بالفعل ، وهو بعينه نظرية أنكساغوراس في الكمون^(٥) كما أنه ينسب لأنكساغوراس القول

(١) الشهرستاني الملل والنحل . ج ٢ ص ٢٥١ - ٢٥٣ .

(٢) الدكتور أبو ريدة : النظام ص ١٥٠ .

(٣) فلوپترس : الآراء الطبيعية ص ٢٤ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٥) الشيرازي : الأسفار الأربعة ج ١ ص ٤٣٦ ، والرازي . للباحث للشرقية ج ٢ ص ٣٢٢ -

وانظر أيضاً ينيش : مذهب القوة عند المسلمين ص ١٣

يوجد الخلاء وقوته الخافضة للأجسام . وأن هذا القول أو هذه النظرية أثرت في محمد بن زكريا الرازي^(١) .

ويرى الأستاذ الدكتور أبو ريده ، أن ما ذهب إليه النظام من أن العالم مكون من جواهر متضادة لا عدد لأجزائها يقهرها الله على ما يريد ، أشبه برأى أنكساغوراس في أن العقل هو الذى يرتب وينظم كل شيء^(٢) . ويلذهب هورن أيضاً إلى أن النظام أنكساغورسى أكثر منه روافى في نظريته عن الكمون . وأن نظريته عن تكوين الجوهر من الأجناس المتضادة إنما هي أيضاً أنكساغوراسية ، فهي تشبه نظرية أنكساغوراس في أن الأشياء تتألف من الأجزاء المتشابهة . وسنعود إلى توضيح هذه الصلات بين أنكساغوراس والنظام حين نبحث في فلسفة هذا الأخير في هذا الكتاب . وإن من التغال أن يتصيد الباحثون — وكما لاحظ ذلك أبو ريده بحق — كل فكرة له ، وأن نلتمس لها مصدراً رواقياً أو أنكساغورسياً . ولكن ما أود أن أنهي منه في بحثنا عن انكساغوراس أنه عرف في العالم الإسلامى ، وأن بينه وبين بعض فلاسفة الإسلام المتكلمين بعض الصلات أو بعض المشابهة .

(٥) المدرسة اللرية : لوقيبيوس وديموقريطس :

ونأقل إلى مدرسة المذهب اللرى . ونحن سنرى أنحد المحتزلة والأشاعرة بمذهب ذرى ، فعلى أى صورة عرف الإسلاميين هذا المذهب اللرى اليونانى ورجاله .

عرف الإسلاميون لوقيبيوس ، فيلسوف المذهب الأول وأستاذ ديموقريطس واضع المذهب في صورته الكاملة . أما عن ديموقريطس ، فإننا نرى مفكراً كالثهرستائى لا يصل إلى معرفة حقيقة مذهبه ، فلا يذكر شيئاً عن مذهب ديموقريطس اللرى ، بل ينسب إليه مذهب أنابادوقليس في العناصر الأربعة .

فديموقريطس عند الثهرستائى يقول بأن المبدع الأول هو الأخلط الأربعة وهى الاسطقاتس أوائل الموجودات كلها ، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة .

أما الأشياء المركبة فإنها كانت دائمة دائمة ، إلا أن ديمومتها بنوع وثورها بنوع ، ثم إن العالم بجملة باق لا يفتى . ولكن أين المذهب الذرى الديموقريطسى ؟ إن هذا الفيلسوف الأشعري — الثهرستائى ، وهو من القائلين بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ ، لا يتكلم عنه منسوباً إلى ديموقريطس اللهم إلا عرضاً ، حين يعرض لمذهب أبيقورس . وسنعود إلى هذا فيما بعد .

(١) بينس . مذهب اللرة ص ٤٨ .

(٢) الدكتور أبو ريده النظام ص ١٤٤ .

ويبدو أن ديموقريطس وسم بالدهرية ، وعن نعلم أنه ذهب بالمذهب الآلى إلى أقصى حدوده ، فهل كان هو السبب في إهمال مفكرى الأشاعرة المذهب ؟ ! لقد صور لنا البيهقوي مذهب ديموقريطس بأنه « ينكر الألوهية والأديان والرسل والكتب وللمعاد والوعد والوعيد » ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ولا حدوث ، ولا عطب ، وإنما حدوث ما سمى حدثاً تركيبياً بعد الافتراق ، وعطياً تفريقه بعد الاجتماع ، وجميع الوجهين في الحقيقة حضور غائب ، وعيب حاضر^(١) .

كما أن النزائى يصف هذا وأتباعه بأنهم طائفة من الأقدمين جعلوا المصانع المدير للعالم ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه أى قديم ، بعينه صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان كذلك يكون أبداً . ويسمى أتباع هذا المذهب : الزنادقة^(٢) .

فكيف يرتبط بعد ذلك مفكر الإسلام ، من معتزلة وأشاعرة ، بنظريتهم في الجزء الذى لا يتجزأ بالمذهب النورى الديموقريطسى !!

ولكن هل وصل هذا المذهب في صورته الحقيقية إلى العالم الإسلامى ودل أثر هذا المذهب في مفكرى الإسلام بغض النظر عن كونهم قد تبرأوا منه وأهملوا ذكره ؟

أما عن معرفته ، فلإننا نرى أصول المذهب صحيحة في كثير من مترجمات اليونان في العربية . لقد ترجم كتاب الميتافيزيقا لأرسطو إلى العالم الإسلامى وعرفه الإسلاميون معرفة طيبة تامة ، وفي هذا الكتاب عرض كامل للمذهب ديموقريطس . ولقد دعا هذا الأستاذ مونث : في كتابه « أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية » متابعاً لفيلسوف اليهودى القادم موسى بن ميمون إلى القول بأن مذهب المتكلمين في الجزء الذى لا يتجزأ يعود إلى مذهب ديموقريطس .

ثم نجد مصنفوا آخر للمذهب في كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس ، فديموقريطس يقول : إن العنصر الأول غير قابل للتأثير ، وهو الذى لا يتجزأ والخلاء هو ما ليس بجسم^(٣) . وأن الأجزاء التى لا تتجزأ غير متناهية في الكثرة . وأن الخلاء غير متناه في العظم^(٤) . وأن كل الأشياء فبالضرورة كانت ، وأن الضرورة هى البخت^(٥) . وأن « ثمة عوالم بلا نهاية فيها

(١) البيهقوي : تاريخ ج ١ ص ١٢٠ .

(٢) النزائى : المنقذ من الضلال ص ٣٦ .

(٣) فلوطرخس : آراء ص ٢١٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٢٢١ .

لا نهاية له^(١) كما أن العالم غير متنفس ولا أنه مدبر بالسياسة ، لكنه مدبر بطبيعة غير ناطقة^(٢) أى أن العالم كلى محض ، أو محكوم بألية محضة .

كما أن أرسطو قدم للإسلاميين في كتاب النفس - وقد نقل أيضاً إلى العربية - آراء ديموقريطس في النفس : فيذكر النص العربي المترجم أن ذو مقراط يقول إن النفس نار وشيء حار ، وأن الذوات (أى الجواهر الفردة والأجزاء التى لا تتجزأ من الأشياء) ذوات الأشكال لا نهاية لكثرتها . وليس بين جميعها شيء مستدير كرى ما خلا النار . والنفس مثل الماء المثبت في البحر الذى يستتير لنا بشعاع الشمس الداخلة من الكوى) ، وزعم ذو مقراط أنه عنصر لجميع الطباع ، وبهذا القول كان يقول لوقيفوس^(٣) . والنص طويل بعد ذلك يشرح فكرة ديموقريطس كاملة .

ويقدم لنا النص العربى لكتاب النفس آلية ديموقريطس أيضاً . فالعقل ليس قوة في إدراك الحقيقة ، والنفس والعقل شيء واحد^(٤) . وأن النفس جزء لا يتجزأ من الجسم الأولى التى لا قسمة لها^(٥) ، وأنها عركة من أجل صغر أجزائها . وأن الأجزاء التى لا تتجزأ ، من أجل أنها أبداً تتحرك - كذلك تجتذب الجرم وتتحرك .

هذه صورة من فلسفة ديموقريطس تبين بوضوح أن المذهب قد عرف في العالم الإسلامى على وجهه الصحيح . أما أثره في العالم الإسلامى ، فإنه يحتاج إلى دراسة عميقة في مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند المعتزلة وعند الأشاعرة ، لمعرفة أصوله عند هؤلاء الأخيرين ، ومكانته في النسق الدينى العام لفكرهم^(٦) .

٦ - السوفسطائية :

عرف المسلمون اسم السوفسطائية ، كما عرفوا مذاهبها ، ووضعوا السوفسطائيين تحت اسم مبطل الحقائق ، وعرفوا شكهم في العقليات والحسبات ، واعتبارهم الوهميات فقط هى مقياس المعرفة الإنسانية . ولم يدرك الإسلاميون ما أدركه مؤرخو الفلسفة المحدثون من أن

(١) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٦ .

(٣) أرسطو في النفس ص ٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٩ .

(٥) نفس المصدر ص ١٠ .

(٦) انظر كتاب من (ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الإنساني) المذكور على سبيل النشر

والذكر محمد عيسى وعبد الله المحلى

السوفسطائية كانت تشير بأبصر تويز حاسم في الفكر الإنساني ، وأنهم أول من شك في قيمة المعرفة الإنسانية ، ونقدوا هذه المعرفة ووسائلها . كانت حركة السوفسطائية . كما نعلم - أول محاولة إنسانية لعودة العقل إلى ذاته وانعكاسه على نفسه . ولكن أفلاطون أولاً ، ثم أرسطو ثانياً ، شوها تاريخ السوفسطائية وكانا هما مصدرى المسلمين ، عرف المسلمون مذاهبها خلال هذين الفيلسوفين وقسموها إلى ثلاثة أقسام :

مذهب بروتاغوراس « العندية » ، ومذهب غورغياس « العنادية » ومذهب بيرون « اللا أدوية » إن قوماً يظنون أن السوفسطائية قوم لم تحل و يتشعبون إلى ثلاث طوائف : اللا أدوية : وهم الذين يقولون : نحن شاكون ، وشاكون في أنا شاكون . والعنادية : وهم الذين يقولون : ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ، أو مقاومة مثلها في القوة والقبول عند الأذهان . والعنادية . وهم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم ، أو باطل بالقياس إلى خصومهم . وقد يكون طرقا التقيض حقاً بالقياس إلى شخصين ، وليس في نفس الأمر شيء . بحق^(١) بل إننا نجد مصدراً من أقدم المصادر هو الإمام أبو منصور الماتريدي (المتوفى عام ٣٣٣ هـ - ٩٤٤ م) . يتكلم عنهم فيقول : لما وجدنا الإنسان يعلم شيئاً ، ثم يضل ، ويعد للذة ثم يزول ويهلك هوام البر في البحر ، والبحر في البر ، ويصير الخفاش بالليل ، ويعشى بالنهار ، ثبت أنه لا يصح علم ، وإنما هو اعتقاد لا غير ، وإن اختلف عن اعتقاد غيره^(٢) .

ولكن هل تأثر المسلمون بالسوفسطائية : لقد ذهب بعض الباحثين ، بمن عزا يربط كل شيء إسلامي ، بمصدر خارجي - إلى القول بأن المنهج الجدلي عند المعتزلة إنما هو أشبه بمنهج السوفسطائية ، وأنهم - لا شك - قد قرأوا منهج السوفسطائية ، وتأثروا به ، وحاولوا أن يربطوا بين منهج النظام وتلميذه الجاحظ ، ومنهج السوفسطائيين .

وهذا حكم جائر وضاعى : لا شك أن النظام قد عرف السوفسطائية . ويذكر الماتريدي نفسه . كما يذكر غيره من مؤرخي الفكر الإسلامي أن النظام قد عاش وجادل السمنية ، والسمنية في الأرجح فرع ، أو قد تأثروا بالسوفسطائية . ولكن ليس معنى هذا أن النظام تلميذ للسمنية أو للسوفسطائية لقد كان - على العكس - عدواً لهم . كان منهج السوفسطائي هو التلاعب بالألفاظ من حيث اعتبارها لا تدل على ماهية ثابتة ، مما دعا سقراط إلى محاولة وضع

(١) الطوسي : حاشية محصل ... ص ٢٣ والتباني : كشاف اصطلاحات الفنون ج ١

ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) الماتريدي : كتاب التوحيد (حقيقه وقدم له الدكتور فتح الله خلف عام ١٩٧٠)

ص ١٥٣ - ١٥٦ .

منهج جدل أيضاً لتثبيت الماهيات . ولم يكن منهاج السوفسطائية هذا هو منهج المعتزلة على الإطلاق . ولم يقل النظام ولا الجاحظ ولا المعتزلة بأن الحقائق نسبية ، وبأن الماهيات متغيرة طبقاً لتغير الفكر الذاتي . أما أن الجاحظ قد لجأ إلى ما يشبه المنهج السوفسطائي في عرضه لبعض الحقائق الأدبية ، فإن هذا المنهج الذى اتخذه كأديب لا يحس أبداً — منهجه العقائدى إن نظرياته الكلامية تختلف تماماً عن لباقة كأديب . يتلاعب بالألفاظ وبالمعاني . كان مذهبه الكلامى إنما هو جزء من مذهب المعتزلة العام من ناحية ، وعلى رباط وثيق بأستاذه النظام من ناحية أخرى ، وكان النظام أبعد الناس عن التأثير بالسوفسطائية . أما عن وجود « واقعية حسية » فى الاتجاه الفكرى للمعتزلة وللأشاعرة من بعدهم ، فليس معنى هذا أنهم اتخذوا هذه الواقعية الحسية السوفسطائية . كان الواقيون ماديين ، فهل كانوا سوفسطائيين . وكثير من الفلسفات الحديثة ذات نزعة واقعية وحسية ، فهل كانوا تلاميذ السوفسطائيين .

أما عن صلات المسلمين بالشك التجريبي فسنعود إلى بحثها فى كلامنا عن هؤلاء الآخرين .

٧ — المدرسة التصورية المثالية : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو :

أما سقراط : فقد احتل مكانة كبرى لدى الإسلاميين . لقد صوروه فى صورة نبي أو قديس ، يحدث أبناء أثينا عن الوعد والوعيد والثواب والعقاب والحطية والمغفرة ، بل كان يحدثهم عن التوحيد نفسه . ثم ذكروا أنه من تلاميذ فيثاغورس ، ونحن نعلم أن النزعة الفيثاغورية كانت غالبية فعلاً عليه . ثم دعوه بسقراط الحب ، لأنه سكن حباً ، والحب هو الدن . وأنه هجر المنازل ، وتخل عن (ترهات هذا العالم الفانى) ، ونظر إلى ما فيه بعين الحقيقة . ثم صوروا يومه الأخير مستملين معلوماتهم عن هذا اليوم من فيلون أفلاطون^(١) . وقد نقلت هذه المحاوراة إليهم ، واعتنوا بها أشد اعتناء^(٢) .

وقد اختلطت صورة سقراط عند الإسلاميين بصورة أفلاطون . ولم يميز كثيرون من مؤرخي الفكر اليونانى عند الإسلاميين آراء أفلاطون عن آراء أستاذه ، ولم يعالج الإسلاميون تلك المشكلة التى عالجها المحدثون . . . مشكلة الآراء والأفكار التى أنطقها أفلاطون سقراط : هل هى من عمل التلميذ أم من عمل الأستاذ ؟ ولذلك شابت معرفتهم لسقراط أخطاء فنية وتاريخية كثيرة .

غير أن أهمية سقراط إنما تتضح فى تاريخ الأمثال والأحاديث ، فقد وصل إلى المسلمين كثير

(١) التفتضى : أخبار ص ١٣٥ وابن أبى أصيبعة : ج ١ ص ٤٣ .

(٢) انظر : النشار : فيدين فى العالم الإسلامى (القسم الثالث) .

من حكمه ، وانتشرت في كتبه الأمثال والحكم . ثم صيغت في شكل أحاديث ومن أهم هذه الحكم « اعرف نفسك » فقد نسبوه إلى النبي ثم نسبته الشيعة إلى « علي بن أبي طالب » وانتشر هذا القول - منذ وقت مبكر في العالم الإسلامي . وقد كتبت « مسفات متعددة عن سقراط وآرائه في الفلس » ونسبت إليه - في رسالة ما زالت مخطوطة - « بعض آراء » هي في الواقع من آراء الإسكندر الأفروديسي . الفيلسوف اليوناني المتأخر .

وننتقل إلى أفلاطون والإلهي أرسططاليس الطيبي ، كما كان يدعوهما المؤلفون الإسلاميون ، لنضع تقويمًا عامًا أولاً : لمعرفة المسلمين لكل منهما ، ثم موقف المسلمين من كل «هما» .

أما أفلاطون فقد عرفه الإسلاميون معرفة طيبة ووصات آراؤه على العموم إليهم . ومن المحتمل ألا نجد ترجمة كاملة لكتب أفلاطون ، ولعل أسلوب الحوار الذي اصططه أفلاطون لم يصادف هوى في نفوس مترجمي كتبه ، ولكن لا شك أن «ملخصات طيبة لكتبه» ، وبخاصة ملخصات جالينوس قد نقلت إلى اللغة العربية . وقد ذهب الباحثون أول الأمر إلى أن الإسلاميين لم يعنوا بأفلاطون ، وأنهم لم يتأثروا به قدر تأثرهم بأرسطو ، وهذا تعميم في الحكم غير دقيق حقاً إن المدرسة الفلسفية الإسلامية الخاصة كانت مشائية مشوبة بعناصر أفلاطونية محدنة

ولكن ثمة مدرسة فلسفية خالصة - أي على طريقة الفلاسفة - كانت أفلاطونية : وهي مدرسة محمد بن زكريا الرازي وقد تأثر الرازي بأفلاطون تأثراً كبيراً . وقد تنبه بيتيس إلى أن الآراء المتأثرة عن أفلاطون انتشرت في العالم الإسلامي . وأن أصحاب الميول من الإسلاميين كانوا أفلاطونيين ، علاوة على أن الكثير من الآراء الأفلاطونية دخلت إلى العالم الإسلامي وأثرت في مجموعات من المفكرين خلال الغنوصية والصابئة الحرفانية ثم إننا نستطيع الآن أن نقول ، وبعد أن نشرت رسائل الكندي أنه كان أفلاطونياً في ميثاقه بقائه أكثر منه أرسططاليسياً . بل إن الكثير من آراء الفارابي وابن سينا أفلاطونية .

ولقد حاول الفارابي ، إخلاصاً لمشائيته أن يوفق بين الفيلسوفين في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين . . أفلاطون الإلهي وأرسططاليس الطيبي . أما ابن سينا فقد كان أفلاطونياً في رسائله الصغيرة ، كما كان أفلاطونياً في كثير من مباحث الإشارات .

غير أن الأثر الأكبر لأفلاطون ، فيما يرى بعض الباحثين وعلى رأسهم المرحوم محمود الخضيرى كما سنرى فيما بعد ، إنما كان في المدرسة الفلسفية الأصلية المعبرة عن روح الإسلام ، وهي مدرسة المعتزلة .

وسواء صح هذا الرأي أو لم يصح ، فإنه وجه الانتظار إلى الأثر العظيم لأفلاطون . . أثراً لا يقل ، إن لم يكن قد تجاوز ، أثر أرسطو في العالم الإسلامي كان أثر أرسطو محصوراً في دوائر منزعجة عن الفكر الإسلامي ، وهي دوائر الفلاسفة . أما الأثر الأفلاطوني ، فبإثر مؤيدوه

أنه كان في دوائر المتكلمين وكان هؤلاء هم المعبرين عن الفكر الإسلامي كما قلت . ثم كان لأفلاطون أعظم الأثر في مدرسة الفقهاء الظاهرين والمفكرين السلفيين من الحنابلة . فقد سرت نظرياته في الحب في كتاب الزهرة لابن داود ، وكتاب طرق الحمامة لابن حزم - وسرت في كتب المدرسة السلفية من أمثال ابن تيمية . وابن القيم ^(١) وغيرهما . ثم أثر أفلاطون في مدرسة الصوفية ، إشرافية أو أصحاب مذهب وحدة الوجود ، احتل أفلاطون الأثر الكبير في سلاسلهم . وأثرت نظرياته - في الوجود وفي المثل ونظريته في الكهف أكبر تأثير في آراء الصوفية ونظرياتهم . ونحن نعلم أن أفلاطون قد صور في كتابات هؤلاء بشكل مغاير لحقيقته اليونانية ، وكان أفلاطون في الحقيقة يونانياً خالصاً وثنياً كبيراً .

ولكننا نتساءل : وهل صور أفلاطون في صورته الحقيقية أيضاً في العالم الإسلامي ؟ ... لقد حمل ما ليس له ، وشاءوا فهمه في صورة مخالفة تمام المخالفة لصورته في العالم اليوناني . ولقد فصلت في القسم الثالث من كتابي عن (فيدون) أثر أفلاطون في العالم الإسلامي وفي مدارس المسلمين المختلفة . ولعل أهم الأسباب في انجذاب المتكلمين - فلاسفة الإسلام على الحقيقة - إليه ، هو اعتقاد هؤلاء المتكلمين أن أفلاطون نادى بخلق العالم . وهو ما لم يقل به أفلاطون أبداً . ولكنهم هكذا شاءوا فهمه ، كما شاءوا فهم أرسطو في صورة أفلاطون ^(٢) .

أما أرسطو فليس فقد نقلت كتبه كلها إلى العربية ، خلال ترجمات متعددة ، كما نقلت شروح تلامذته ، وقبل فلسفته المشاؤون الإسلاميين في ضوء تفسير أفلاطون محدث اللهم إلا ابن رشد . ولكن فلاسفة الإسلام الحقيقيين ، أي متكلمي الإسلام ، فقد اعتبروه فيلسوف الإلحاد الكبير . . تكلم عن قدم العالم كما تكلم عن فناء النفوس الفردية منكراً وجوده في زمان . ومن ثم لم يكن الله وحده منفرداً بالقدمية ، ولم يكن غير محرك للمادة القديمة . وأنكر علم الله بالجزئيات . وقد أجمع مفكرو الإسلام الممثلون لروح الإسلام على تكفيره . وتكفير من أخذوا بأرائه .

لم يعد لأرسطو إذن بنجاب أفلاطون من سلطان سوى سلطان المنطق . وقد سبق القول بأن المسلمين لم يأخذوا بمنطق أرسطو حتى القرن الخامس الهجري وهاجمته جميع دوائر المسلمين الفلسفية ، اللهم إلا طائفة الفلاسفة المشائين الإسلاميين ، وهؤلاء لا يمثلون الإسلام في شيء ولا يعبرون عن روح حضارته . وعرف المسلمون منذ اللحظات الأولى لدخول هذا المنطق إليهم أنه

(١) قام تلميذي الدكتور ناضي عباس التكريتي بكتابته بحقه للناجستير - تحت عنوان « المذاهب الأفلاطونية الأخلاقية في العالم الإسلامي . وقد وصل إلى نتائج في غاية الأهمية في بحته .

(٢) انظر كتب المأدبة وأثرها في العالم الإسلامي . لذلك تراه الشار وقتواني وجباس الشريبي .

تعبير عن حضارة مخالفة لحضارتهم فعابروه أشد المحاربة ، على خلاف ما اعتضده أغلب الباحثين المحدثين .

إن ما أود أن أنتهي إليه : أن مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام ، لم يقبلوا الفلسفة الأرسطاليسية ولا المنطق الأرسطاليسى . ونحن ننتكب الصواب إذا قلنا إن ابن سينا يمثل الإسلام ولا يمثل الغزالي . لم يكن ابن سينا مفكراً مسلماً على الإطلاق ، ولم يمثل الحضارة الإسلامية أدنى تمثيل . ولا يتصور عاقل أن يكون « الشفاء » ممثلاً لفكرة إسلامية وروح إسلامي : إنه فلسفة يونانية بحتة . بينما يمثل « تهافت الفلاسفة » للغزالي روح الإسلام الحقيقي . ولعل ابن رشد تنبه إلى هذا . فكتب مناهج الأدلة في صورة إسلامية بينما كانت شروحه لكتب أرسطو وكتابه « تهافت التهافت » خروجاً على الفكر الإسلامى وتتابعه لروح يوناني لفظه الإسلام لفظاً تاماً . كما أنه لا يمكن أن يكون المنطق القياسى اليوناني لقائم على ميتافيزيقا أرسطو تعبيراً عن حضارة إسلامية . بينما لا نعتبر المنطق الاستقرائي الإسلامى ، الذى استند على القرآن والسنة ، الممثل الحقيقي للفكر الإسلامى البحت .

على أننا ننتكب الصواب أيضاً إذا قلنا إن المسلمين لم يأخذوا عن أرسططاليس بعض العناصر الجوزية ، سواء في فلسفته الميتافيزيقية أو الفيزيقية أو المنطقية . لم يكن الإسلام مغلقاً أمام الأفكار التى لا تتعرض لكيانه المتناسق إنه يأخذ ما يوافقه ، وقد أخذ بعض الأفكار القليلة التى قد تكون موافقة لبعض عقائده .

ونلاحظ أيضاً أن المسلمين لم يستمروا على هذا الموقف — موقف محاربة الفلسفة الأرسطاليسية — إلى النهاية فما كاد ينتهى القرن الخامس الهجرى حتى بدأوا يمزجون الفلسفة بالكلام ، فلم يعد كلاماً دينياً ، بل أصبح كلاماً فلسفياً وما إن بدأت عملية الخلط هذه حتى انتهى العصر الذهبى للعقل الإسلامى الخالص . ولكن قامت حركة مضادة لعلوم اليونان ، حمل لواءها تقي الدين بن تيمية وتلاميذه من أمثال ابن القيم الجوزية وابن عبد الهادى وغيرهما ، واذنق عن هذه الحركة العظيمة فكر إسلامي .

• • •

وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة ما بعد أرسطونرى أنه كان للإسلاميين تعلق كبير بفيلسوفين من المشائين هما الإسكندر الأفروديسى وجالينوس ولقد أسهموا الإسكندر الأفروديسى « فاضل المتأخرين » واعتبروه أحد فلاسفة اليونان العظماء وليس للإسكندر الأفروديسى تلك القيمة الكبيرة في تاريخ الفكر الإنساني ، ولكن يبدو أنه كان همزة الوصل في العالم الإسلامى بين أرسطو وبين تلك الروح الشرقية التى ظهرت في الأفلاطونية الحديثة . ثم إنه قام بشرح طريف للميتافيزيقا الأرسطية والتحليلات الأولى والثانية . على أن أهميته كانت في شرحه كتاب

والنفس : لأرسطو . وقد ذهب بعض الباحثين إلى أننا نستطيع أن نجد في هذا الكتاب الأصول الحقيقة لبحث العقل عند المشائين الإسلاميين ، وإلى الإسكندر الأفروديسي في الأهمية جالينوس الفيلسوف الطبيب ، وكانت له شهرة طبية في العالم الإسلامي سواء في الفلسفة أو في الطب . . . ولهذا الفيلسوف أهمية كبيرة ، إذ أنه نقل إلى الإسلاميين - خلال كتاباته - المذاهب اليونانية التي تعارض المذهب المشائي الأرسطاليمى .

٨ - المدرسة اللبية :

وكذلك عرف الإسلاميون أبيقور وفلسفته اللبية أيضاً ، فيقدم لم فلوطرخس صورة واضحة له : « وأما أبيقورس بن ناوليس من أهل أثينية ، الذى تفلسف على مذهب ديموقريطس ، فإنه كان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام مدركة عقلاً ، لا خلاء فيها ولا كون لها ، سرمدية غير فاسدة ولا يمتثل أن تكسر ، ولا تهشم ، ولا يعرض لها في شيء من أجزائها اختلاف ولا استحالة . وهى مدركة عقلاً ، وهى تتحرك في الخلاء ، وهذا الخلاء لا نهاية له » . وهذا وصف دقيق للمذهب أبيقورس . بل يقدم فلوطرخس للإسلاميين الخلاف بين أبيقورس وديموقريطس في خصائص الأجسام أو الجواهر الفردة : فديموقريطس يرى أن لها عظماً وشكلاً ، بينما يذهب أبيقورس إلى أنه يلزمها العظم والشكل والثقل . ذلك أنه يرى أن حركة الأجسام تجب اضطراراً بالثقل ، وذلك بما يحدث عن الثقل . من « القرع » أى التصادم ، فإنه إن لم يكن ثقل ، لم تكن هناك حركة .

ويصف لنا فلوطرخس أجسام أبيقورس بأنها لا تتجزأ ، لا من قبل أنها في غاية الصغر ، لكن لأنها لا تقبل الانفصال ولا خلاء فيها ، وكل الأشياء تتكون من الأجزاء التى لا تتجزأ ، كالحيوانات والاسطقسات والخلاء والوحدة^(١) . وهى تتحرك تارة على استقامة وقيام ، وتارة على ميل وانعطاف فأما المتحركة علواً ، فإن حركتها بدفع وارتماش^(٢) . ويفسر فلوطرخس هذا بأنه أى أبيقورس - أو أبيقورس - كان يقول بنوعين من الحركة إحداها تكون على الاستواء ، والأخرى تكون على الميل^(٣) .

ثم يورد مذهبه عن الآلة ، فهم في صورة الناس ، ولكنهم يصرون الأشياء بالعقل ، لأن طبيعة جواهرهم لطيفة . كما أن هناك أربع طبائع أخرى لا تفسد ، وهى غير قابلة للتفاسد : الأجزاء التى لا تتجزأ ، والخلاء وما لا نهاية له أى اللامتناهى ، والمتشابهات - وهى متشابهات الأجزاء أى اسطقسات الوجود^(٤) .

(١) فلوطرخس - الآراء ص ١٠٢

(٢) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢١ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٤ .

أما الكون والفساد فإن أبيقورس كان يرى أن العالم كان باجتماع الأجسام اللطيفة ، والفساد إنما هو تفرقها ، أى أنه لا يوجب كوناً وفساداً ، وأن الكون لم يكن باستحالة الكيفية ، لكن باجتماع في الكمية^(١) . كما ينكر أبيقورس الاتفاق علة في الأشخاص أو الزمان أو المكان^(٢) .

وقد ذهب أبيقورس ، كما ذهب ديموقريطس من قبل ، إلى سرمدية العالم ، فحة عوالم بلا نهاية فيما لا نهاية له^(٣) . وأما شكل العالم فهو كروي وهو يفسد من قبل أنه مكون ، مثله مثل الحيوان والنبات^(٤) . ومعنى هذا أنه يتكون بالاجتماع ، باجتماع الذرات ، ويفسد بانفصال هذه الذرات المكون منها . ويرى أبيقورس « أن نهايات بعض العالم مخللة ، والبعض الآخر نهايته متكافئة ، وأن من هذه النهايات المتحرك وغير المتحرك »^(٥) .

أما النفس عنده فهي امتزاج كيفيات أربع : كيفية هوائية وكيفية روحية وكيفية أرضية ورابعة لا اسم لها^(٦) . والنفس جزءان أو قوتان : جزء منطقي مركوز في الصدر ، وجزء لا نطق له مثبت في جميع امتزاج البدن^(٧) ثم إن النفس غير خالدة ، فهي تفسد بفساد البدن^(٨) .

عرف الإسلاميين إذن كتابات فلوطرخس عن أبيقورس . وقد لاحظ الدكتور بدرى ناشر كتاب النفس أن جابر بن حيان نقل أغلب هذه النصوص في كتابه « الحاصل » . وقد قام بمقارنة دقيقة بين نصوص فلوطرخس ونصوص جابر بن حيان . كما أن الشهرستاني قد نقل أيضاً عن فلوطرخس ، ويكاد يورد نفس عباراته . « وكان أبيقورس يرى أن مبادئ الموجودات أجسام تدرك عقلاً ، وهي كانت تتحرك من الخلاء في خلاء لا نهاية له ، إلا أن لها ثلاثة أشياء : الشكل والعظم والثقل . وديموقريطس كان يرى أن لها شيئين : العظم والشكل فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ ، أى لا تفصل ولا تنكسر ، وهي معقولة أى موهومة غير محسوسة ، فاصططكت تلك الأجزاء في حركاتها اضطراراً واتفاقاً ، فحصل من

(١) نفس المصدر ص ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢٢ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١٦٢ .

(٥) نفس المصدر ص ١٢٦ .

(٦) نفس المصدر ص ١٢٨ .

(٧) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٨) نفس المصدر ص ١٥٩ .

اصطلاكاها صور هذا العالم وأشكالها ، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك^(١) . فالمذهب الذرى اليونانى قد عرف إذن عند الإسلاميين معرفة تامة وتردد فى كتبهم ، ولكن كره المسلمون ديموقريطس وأبيقورس . . اعتبروهما فيلسوفين ماديين . إن أبيقورس فيلسوف مادى عند الشهرستانى ، يرى أن المبادئ الثابتة : « الخلاء والصور » ، أما الخلاء فكان فارغاً ، وأما الصور فهي فوق المكان والخلاء ، وقد أبدعت الموجودات من هذه الصور . ولعل للشهرستانى يقصد بهذه الصور الأجزاء التى لا تتجزأ . « وكل ما يكون فإنه ينحل إلى هذه الصور ، فمنها المبدأ وإليها المعاد والكل يفسد ، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء ، بل كلها يضمحل ويُنْزَرُ » . ويرى أبيقورس فى نظر الشهرستانى « أن الإنسان كالحيتان مرسل مهمل فى هذا العالم ، والحالات التى ترد على الأتفس فى هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها ، فإن فعلت خيراً وحسناً فيرد عليها سروراً وفرحاً . وإن فعلت شراً وقبحاً فيرد عليها حزناً وترحاً . وإنما سرور كل نفس بالأتفس الأخرى وكذا حزنها مع الأتفس الأخرى بقدر ما يظهر لها من أفاعيلها . وتبعه جماعة من التناسخية على هذا الرأى^(٢) فأبيقورس ينهى الخلود إذن بالمعنى اللغوى .

ثم يحاول الشهرستانى أن ينقل إلى فلسفة أبيقورس اللبية فلا يستطيع ولكن عرف الإسلاميون فلسفة اللبية ، فإن فى تقسيم القارابى وحنين بن إسحق لفرق الفلسفة عند اليونان ما يأتى : « أما الفرقة المسماة من الآراء التى كان يراها أصحابها فى الغرض الذى يقصد إليه فى تعلم الفلسفة ، فشعبة أبيقورس ويسمون « أصحاب الللة » « لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود إليه فى تعلم الفلسفة الللة التابعة لمعرفتها فالإسلاميون إذن كانوا يعرفون أن أبيقورس أو أبيقورس صاحب مذهب الللة^(٣) ، كما عرفوا اسم أرسطس . فهل كرهوا منه هذا وكروها ماديته البحتة كما كروها المذهب اليونانى الذرى لأجل هذا ؟ إن المسائل مخلقة حتى تظهر لنا نصوص أكثر من مصادر المتكلمين الأوائل فى الجزء الذى لا يتجزأ .

وقد حاول بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية المحدثين أن يثبت أن بين مذهب أبيقور الذرى ومذهب المسلمين فى الجزء الذى لا يتجزأ مشابهة كبرى ، لا فى الاسم فقط كما بين المسلمين وبين مذهب ديموقريطس ، بل توجد مشابهة فعلية ، إذ ثبت من الأبحاث الحديثة فى فلسفة أبيقور أنه يقول بنظرية الأجزاء المتناهية فى الصغر . وملخص هذه النظرية أن أبيقور كان يذهب ، إلى جانب قوله بتقديم الجواهر الفردة وعدم قبولها للانقسام ، أنها ليست هى الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة « ولا كانت الجواهر الفردة أجساماً

(١) الشهرستانى : الملل ج ٢ ص ٢٨٧ .

(٢) القفطى : أخبار ص ٢٠ .

(٣) القفطى : أخبار ص ٢٠ .

ممتدة في الجهات ولا قسط من الجسم ، فلا بد أن يكون لها أجزاء، وهذه هي الأجزاء المتناهية في الصغر التي لا أجزاء لها والتي لا يمكن أن توجد منفردة ، بل هي موجودة منذ الأزل في الجواهر الفردة وهي أجزاءها^(١) وكان أبيقور يذهب أيضاً إلى انقسام الزمان والمكان والحركة . تلك هي ملخص الأبحاث التي قام بها فرن أرم عن أبيقور . وقد انتهى بينيس إلى أن الأبيقورية اللرية على هذه الصورة الجديدة تشبه فكرة الأجزاء التي لا تتجزأ عند المتكلمين بعض الشيء . ولكن بينيس ينتهي إلى أن من الصعوبة بمكان التوصل إلى حل حاسم في أصل المذهب ، فليس لمذهب أبيقور على هذه الصورة مؤكداً .

٩ - المدرسة الرواقية :

ونتقل الآن إلى اتجاه فلسفي خطير في تاريخ اليونان الفكرية وهو الرواقية . وقد كان لهذا الاتجاه الفلسفي أثر خطير في العالم الإسلامي لا يقل أبداً عن أثر أرسطو^(٢) بحيث يمكننا أن نقول : إنه إذا كانت هناك مدرسة مشائية في العالم الإسلامي ، فإن هناك مدرسة رواقية . وإذا كان المذهب المثالي الأفلاطوني أو المذهب الواقعي الأرسططاليسي قد أثرا في مجموعات من مفكرى الإسلام ، فإن المذهب الاسمي الرواقي كان له أكبر الأثر في مجموعات أكثر أهمية وأوسع نفوذاً في التراث الإسلامي .

وقد ذكر مؤرخو العلم اليوناني من الإسلاميين الرواقية . ذكروها تحت اسمها الأصلي ، كما ذكروها تحت اسم « أصحاب المظال والمظلة » و « الأسطون » و « الأسطوانة » وذكروها تحت اسم « الروحانيين » ، فيذكر القفطي : إن في تقسيم حنين بن إسحق وأبي نصر الفارابي لفرق الفلسفة إلى سبعة فرق ، طائفة هي شيعة كرسبس وهم أصحاب المظلة ، سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل مدينة أثينية^(٣) . ويترجم القفطي لكرفس (أي كريسب) فيقول : « هذا فيلسوف مشهور الذكر في زمانه بأرض يونان . يقيد الفلسفة الأولى التي لم تتحقق قواعدها ، ولم تهلب مواردها . وأصحابه الذين ينسبون إلى القراءة عليه والأخذ عنه أصحاب المظلة من جملة الفرق السبع . وإنما سموا بذلك لأنه كان يعلمهم في رواق هيكل مدينة أثينية المحكمة بأرض يونان »^(٤) . كما أنه يذكر في موضع آخر أنهم كانوا في زمن جالينوس ، وانتسبوا إلى علم أرسططاليس « وهم المسمون بأصحاب المظلة وهم الروحانيين » وأن جالينوس

(١) بينيس - ملعب القدة ص ٥٤ ، ٩٥ .

(٢) كتب تلميذى عبد الفتاح فؤاد بحثاً هو رساله لماجستير ، تحت عنوان « الرواقية وأثرها في الفكر الإسلامي » ويطلع البحث قريباً إن شاء الله .

(٣) بينيس - ملعب القدة .. ص ٥٤ ، ٩٥ .

(٤) القفطي - أخبار ص ٢٠ .

كتب في تقديم^(١)، أما الشيرازي فقد قابلهم بالمشائين وذكر أنه سيجمع بين أقوال المشائين وقاوة أهل الإشراف من الحكماء الرواقيين^(٢). تبه الشيرازي إذن إلى أن هناك اختلافاً كبيراً بين المشائية والرواقية وأنهم ليسوا من شعبة أرسطو.

أما الشهرستاني — فقد ذكر الرواقين تحت اسم « حكماء أهل المظال » كما ذكر خرسيس وزينون، ونسب إلى الرواقية مذهباً أفلاطونياً محدثاً. فريزن وكريسيب يقولان : إن الأول واحد محض هو هو ، أبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتها بتوسطهما . وفي بدء ما أبدعهما ، أبدعهما جوهريين لا يجوز عليهما الدور والفناء ..

ولكن ما يلبث الشهرستاني أن يقترب ، في عرضه للرواقية ، من آرائها الحقيقية . ويذكر أن للنفس عند الرواقين جرمين ، جرم من النار والهواء ، وجرم من الماء والأرض . والنفس « متجسدة » بالجرم الأول ، وهذا الجرم الأول متجسد بالجسم الثاني . فالنفس إذن — وهي على وجه الحقيقة نار وهواء — لا بد وأن تفعل أفعالها أو آثارها في الجرم الثاني . . الماء والأرض وهذا الجرم الأول — أي النفس — هو الجسم ، وهذا الجسم ليس له طول ولا عرض ولا قدر مكاني . فالنفس الإنسانية إذن مادية وهي جسم ، وهي تنحدر إلى الجرم الآخر المكون من ماء وأرض . وهنا يدخل الشهرستاني حل هذا المذهب الحقيقي فكرة النور والحسن والبهاء تنقل من هذا الجسم المادي إلى الجرم الأرضي . وهذه الأفعال التي تحدثها النفس من . النور والبهاء تبطل إذا كان ثمة وسطاء بينها وبينها . كما يدخل الشهرستاني هنا فكرة السطاء الروحانيين وهي ليست في الرواقية : « ولا ظهرت أفعال النفس عندنا بمتوسلين ، كانت أعظم ولم يكن لها نور شديد . وذكروا أن النفس إذا كانت طاهرة زاكية ، استصحبها الأجزاء النارية والهوائية ، وصار جسمها في ذلك العالم جسماً روحانياً نورانياً علوياً طاهراً مهلباً من كل وكثر ، وأما الجرم الأرضي لما في ذاته يفسد ويفنى لأنه لا يشاكل الجسم السماوي . وهذا الجسم ثقل السماوي « خفيف لطيف لا وزن له ولا يلمس » إنما يتركه البصر فقط ، كما يترك العقل الأشياء الروحانية . وألطف ما يتركه الحس البصري من الجواهر : النفسانية ، وألطف ما يتركه من إبداع الباري تعالى : الآثار التي عند العقل » وهذه آراء لا تعبر عن الرواقية تعبيراً دقيقاً ولكن فيها مسحة رواقية .

ثم يذكر الشهرستاني أن الرواقية تنادى بالحرية الإنسانية ، وأن الاستطاعة تقارن هذه الحرية . أما إذا أجبر الله النفس فلا استطاعة . ونحن نعرف أن الرواقية جبرية ، وإن كانت قد أفسحت مكاناً للاختيار بمعنى ما .

(١) نفس المصدر ص ٤٢ ، ١٧٤ .

(٢) الشيرازي : الأسفار الأربعة ص ٤ .

ويصل الشهرستاني في موضع آخر إلى حقيقة مذهب وحدة الوجود عند الرواقية ، لكنه يصوره بصورة الأتلاطونية المحدثة . فالرواقية عنده تقرر أن « دنس النفس وأوساخ الجسد إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء ، وأما التطهير والتذهيب فن جهة العقل . وذلك أن النفوس والعقول الجزئية من النفس والعقل الكليين غلظوا وأصبحوا من حيز الأجرام ، أى من الحيز المائى الأرضى . والماء والادواء أجرام ثقيلا تنجس سفلا ، أما إذا اتصلت النفوس الجزئية والعقول الكلية بالنفس والعقل الكليين ذهبوا علوا ، لأنها تتحد بالجسم ، والجسم من حيز النار والهواء ، وهما لطيفان .

والجسم البصرى يتصور هذين الجوهرين - الجرم والجسم - شيئا واحداً ولكنهما ليسا كذلك : إن الجسم مستيقظ أى داخل في الجرم ، ويدركه العقل والحواس الباطنة . وبذهب الشهرستاني إلى أن الجسم عند الرواقيين أكثر روحانية ، ولم يتبه هو إلى المقصود ، ولا من نقل عنه ، إنها ترجمة سيئة للنفوس المادية ، فالجسم عند الرواقية مادة متفلسة ، أى مادة حية لطيفة^(١) .

ولكن هل هذه هى الصورة الوحيدة التى عرفها المسلمون عن الرواقية ؟ صورة مشوهة غير واضحة المعالم ؟ لقد كان للرواقية ، في صورتها الحقيقية ، الأثر الأكبر في كثير من دوائر المتكلمين المسلمين . فهل وصلت إليهم ؟ وكيف وصلت ؟

إن من المرجح أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت في العصر الأموى ، وقد أشار صاحب الأسفار الأربعة إلى هذه الكتب إشارة غامضة . ثم عن طريق الاحتكاك العلمى والاتصال بآباء الكنيسة في الأديرة والكتائس ، والرواقية أثر كبير على هؤلاء الآباء . وكذلك عن طريق الاتصال بالديصانية ، سواء بمناقشتها أو بتبادل أسلحتها ، وقد تأثرت الديصانية بالرواقية . ونحن نتساءل : من أين أتى مقاتل بن سليمان بفكرة الجسمية ، ثم ما هو المصدر الحقيقى لفكره هشام بن الحكم وهو يعلن جسمية الوجود ، بل جسمية الله ، ويقرر في وضوح كامل : إن الوجود إما جسم وإما فعل ؟ ثم يتضح أثر هذه الجسمية الرواقية في النظام الماكان للرواقية أثر كبير في توضيح الآراء وظهورها . وقد أدت هذه الآراء - تحت تأثير رواقى - إلى وحدة الوجود . ولا شك أنه كان للمادية الرواقية وفظيرتها في وحدة الوجود أكبر الأثر في نشأة هذه النظرية نفسها لدى الصوفية الفلاسفة . ولم يتنبه الباحثون من قبل إلى أهمية تطور فكرة الجسم الرواقية ، منذ وادها الأوائل من مفكرى الإسلام ، إلى فكرة وحدة الوجود .

ويقدم فلوطرخس صورة متكاملة عن الرواقية فيذكر في مبدأ كتابه تعريف الفلاسفة عند

الرواقين وتقسيباتها عندهم ، بل إنه يضع هذا التعريف وهذا التقسيم في هذه المدونة مقابلاً لما هو في مدرسة أرسطو .

يقول الرواقين في الفلسفة « إنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية . وأن العلم هو المعرفة الفاضلة وهي ثلاث : طبيعي وخلقي ومنطقي . فالطبيعي هو الذي يبحث عن العالم ، والخلقي هو الذي يصرف الإنسان في أموره ، والمنطقي هو الذي يعنى بمنطق الإنسان وهو الذي يسمونه الخطابة »^(١) ثم يضع مقابلاً له ، كما قلت ، تعريف أرسطو وثيوفريطس . وما لا شك فيه أن تعريف الفلسفة بأنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية ، وأنها تنقسم إلى الطبيعة والأخلاق والمنطق أى الجدل ، هو وصف دقيق لتعريف الرواقية للفلسفة وتقسيباتهم لها . وقد وصلنا ذلك بصورة مؤكدة — في مصادر أخرى — عن الرواقية .

ثم ينتقل فلوطرخس إلى ذكر مبادئ الوجود عند مختلف فلاسفة اليونان . ويذكر زينون ابن مانتاسوس من أصل قبلي ، وقد كان زينون مؤسس الرواقية . أما آراؤه في المبادئ — فيقول فلوطرخس إنها : الله وهو العلة الفاعلة ، والمتمصر وهو المتفعل ، وأن الاستقسات أربعة^(٢) .

ثم ينقل فلوطرخس للعرب آراء الرواقين في وحدة الوجود ، وأنهم ذكروا أن العالم واحد ، وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم^(٣) . أما كيف يتصور الرواقين الجوهر الإلهي . فلأنهم يحدون الجوهر الإلهي بأنه روح عقل ناري ، ليس له صورة ، وأنه يقدر أن يتصور ، يأى صورة أراد ، ويتشبه بالكل » .

أما كيف يقع في أفكار الناس وجدان الله — أى تصور الله ، « أما أولاً فن قبل جنس الظاهر ، إذ كان عندهم أنه ليس شيء من الحيوان باطلاً ولا بالاتفاق ، ولكن بعلة ما صانعة له ، أى أن لكل معلول علة . فعلة الأشياء الظاهرة للمعلولة هو الله : وثانياً : أن العالم حسن في شكله وفي لونه وفي عظمه وفي اختلاف رتبة الكواكب . وشكل العالم كروي ، والشكل الكروي يتقدم على جميع الأشكال » لأنه وحدة تشابه أجزائه ، وذلك أنه مستدير وأجزاؤه مستديرة . وذلك على رأى أفلاطون . وقد أخذ الرواقية كثيراً من أفلاطون . صار العقل ذلك الشيء البالغ الإلهية أو الإلهي في الرأس . ولين العالم اسمائيجي ، أى ما كان بلون السماء من الألوان ، وهو صقيل في كلفيته ، ولذلك يرى لونه في الهواء على بعد مسافة . وهو أيضاً عظيم في جماله جداً ، وذلك أن الأشياء المتجانسة أفضلها ما كان يحوى عليها . وجمال العالم ظاهر أيضاً فيما يرى فيه من الحيوانات والنباتات والأشجار وغير ذلك مما يزيد في بهاء

(١) فلوطرخس : الآراء — ص ٩٥ .

(٢) فلوطرخس : الآراء ص ١٠٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠٦ .

العالم وجماله . . . فوقع من ذلك وجدان الله في الأفكار ، فأنه صورة العالم في أفكار الناس .
إن الله هو العالم . . . وقد لجأ الرواقين إلى الأقوال الأسطورية وأقوال الشعراء وبسروها
في ضوء مذهبهم ، وقد عرف المسلمون كل هذا^(١) .

أما الإله عند الرواقية فهو « نار صناعية كاتبة توجد العالم وتحتوي كل انصور الخاصة
بالبنور المنوية . ومن هذه النار يكون كل واحد ، على مجرى التجسيم » فالله الأول عندهم أو
الله إنما هو روح « يتخذ في كل العالم » . فالنار الكلية التي تأثر الرواقين هرقليلس في القول
بها هي اللة الأولى ، وكانوا يطلقون على هذه النار أحياناً وهي تتحلل الأثير « العقل »^(٢) . أما
فكرة الرواقين عن الصورة - أى التصور ، فهو أنه شيء يقع في أفكارنا نحن وتخيالاتنا -
وعرف المسلمون هذا عن الرواقية . مقابلاً لنظرية أفلاطون القائلة بأن الصور جواهر مفارقة
للعنصر ثابتة في الفكر ، أو أرسطو الذي اعترف بوجود الأنواع والصور على ألا تكون مفارقة
للهيولى^(٣) ، والمثل هي جسمانية لأنها أرواح ، والأرواح كما يقول الدكتور بدوي محقق الكتاب
هي نفوس مادية بالمعنى الرواق^(٤) . أما عناصر الوجود فهي أجسام ، ولكن اثنين من هذه
الاسطقسات أو العناصر خفيفتان ، أى أجسام لطيفة وهما النار والهواء ، واثنين ثقيلتان وهما الماء
والأرض . وأن الخفيف هو الذى يرتفع على الموضع ، وأن الثقيل هو الذى يميل إلى الأوسط .
وأن الأوسط بنفسه ليس ثقيلاً ولا خفيفاً^(٥) . والعناصر متغيرة مستحيلة سيالة مشقة^(٦) ويرى
الرواقين - متوافقين مع مذهبهم في وحدة الوجود - أنه لا خلاء في داخل العالم ، وأن خارج
العالم خلاء لا نهاية له^(٧) ويميز الرواقين بين الخلاء والمكان والقضاء : فالخلاء هو الفراغ
من جسم ، والمكان هو المحتوى على جسم ، وأما القضاء فهو المحتوى في جزء ما ، مثل خاوية
النبيذ^(٨) والزمان عند الرواقية هو مسير الشمس أو طريق العالم كما يقول أرسطوستانيس الرواق
بنيبأ هو عند أرسطو عدد حركة القلب^(٩) أما جوهر الزمان فهو الحركة نفسها أكثرهم يكون
أن الزمان لا كونه له^(١٠) . وذهب زينون إلى إبطل الكون والفساد لأن العالم غير متحرك .

(١) نفس المصدر ص ١٠٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٥) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٦) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٧) نفس المصدر ص ١٢٠ .

(٨) نفس المصدر ص ١٢١ .

(٩) نفس المصدر ص ٢٢ .

(١٠) نفس المصدر ص ١٢٠ .

وهو هنا يختلف عن الرواقية التي ترى أن العناصر سيالة متغيرة .

ويندب الرواقين إلى أن « البحث هو الضرورة » متابعين أفلاطون . ثم إنهم قالوا بعلّة قاهرة غير مغلوقة ، وبأن البحث هو تسلسل علل مرتبة . وفي هذا الترتيب يدخل ما يكون من جهتنا ، فيكون بعض الأشياء على مجرى البحث وبعضها تابعاً لما يكون على مجرى البحث « أى أن البحث هو نظام للعلل »^(١) . أعنى ترتيبها ، وما يتبع ترتيبها » .

وعرف الإسلاميون - عن طريق فلوطرخس - آراء كريسيب الموسس الثانى للرواقية وعرفوا قوله إن جوهر البحث هو قوة روحانية وترتيب مدبر للكل . بل نقل إليهم بعض آرائه من كتابه « الحدود أو التعريفات » : وإنما يقول في الحدود إن البحث هو نطق عقلى لما في العالم مديراً بالسياسة ، ونطق عقلى به كان ما يكون ، وبه ما يكون ، وبه هو ما هو » .

يعرف الإسلاميون أيضاً آراء الرواقين في الاتفاق « أنه علة غير معروفة عند الأفكار الإنسانية . وذلك أن المكونات منها ما هو بالضرورة ، ومنها ما هو بالبحث ، ومنها ما هو باختيار ، ومنها ما هو بالاتفاق ، ومنها ما بلدائه فقط » وهم يشركون في هذا الرأي مع أنكساغوراس^(٢) ، ويلاحظ محقق كتاب فلوطرخس - الدكتور عبد الرحمن بدوى - أن المترجم خلط فترجم الكلمة اليونانية للبحث بالاتفاق والاتفاق بالبحث . ولكن المذهب وصل كما رأينا كاملاً .

أما إذا انتقلنا إلى آرائهم في العالم ، فقد عرفها الإسلاميون أيضاً عن طريق فلوطرخس . فالرواقيون يرون أن الجتمع هو ما لا نهاية له مع منع الخلاء وأن الكل هو العالم بغير خلاء . وأن العالم كرى ، أو صنوبرى ، أو في شكل البيضة . والعالم مكون . وأنه من قبل الطبيعة ففاسد ، لأنه محسوس . أما من قبل أنه جسم ، فإنه لا يقصد^(٣) .

أما النفس ، فإن الرواقين يرون أنها « روح » ، وللمقصود بالروح هنا : نفس مادية^(٤) ، ولذلك ذكر جابر بن حيان في الحاصل : أن أصحاب الرواق يرون أن النفس روح حارة . وأجزاء النفس ثمانية ، خمس منها الحواس الخمس وهى : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، والصوت والتوليد والرئيس - الذى يرتب هذه كلها على الآلات التى تخضعها ، مثل انتساج رجل الحيوان المسمى كثير الأرجل^(٥) . أما الجزء الرئيس من أجزاء النفس فأصحاب الرواق كلهم

(١) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٩ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٢٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٥) نفس المصدر ص ١٥١ - ١٦٩ - ١٧٠ .

يرون أنه في القلب ، أو في الروح الذى في القلب^(١) أما خلود النفس يرى الرواقيون أن النفس إذا فارقت البدن فتبقى الضعيفة منها مع الأشياء التى تعلقت بها ، وهذه هى نفس من لا أدب له أما النفوس القوية ، نفوس العلماء والحكماء ، فإنها تصير إلى الجواهر المستدير . وأما الحواس فإن أصحاب الرواق يحدون الحواس بهذا الحد : إن الحسى هو إدراك المحسوسة أو انطباعها . فإن العقل والتخيل هو إدراك يكون بالحواس وبالعضو الرئيس نفسه . ومن هذه الجهة قيل في الروح المنبعث من العضو الرئيس إلى الآلات أنه حواس . والحواس حق ، أى أن معطياتها صادقة . وأن التخيلات منها ما هو حق ومنها ما هو باطل أى أن معطياتها منها الصادقة ومنها غير الصادقة^(٢) .

أما كيف تكون الحواس والفكر والتعلق الفكرى ، فإن الرواقين يرون أنه إذا واد الإنسان كان له جزء النفس الرئيس ، ويكون كالقرطاس المحكم الصناعة للمهيا ، الذى فيه تهيز لقبول الكتابة ليكتب فيه كل واحد من الأفكار وأول طريق الكتابة فيه هو ما فيه من الحواس . ويعطى مثلاً هنا تذكر رجل ما ، فإذا غاب عنا هذا الرجل المعين بقى تذكره عندنا ، وإذا تجمع لدينا تذكرات كثيرة متشابهة في النوع ، عند ذلك يتكون لنا « حنكة » . والحنكة هى التدرى من كثرة ملاسة الأشياء في النوع . فالحواس إذن هى خبرات تكون من ملاسة الأشياء الجزئية ، ولتنوع ليس إلا مجموعة هذه الإحساسات المتشابهة .

أما الأفكار فهى نوعان : منها ما يكون طبيعياً على الجهات التى ذكرنا - أى نحصل عليها بلا احتيال واحتيال ، بلا صنعة .. ومنها ما يكون بالتعليم والتقليد . وهذه تسمى أفكاراً فقط ، وذلك تسمى إدراكاً وتصويرات .

ولتعلق الذى به سعى الإنسان ناطقاً إنما يتم بهذه التصويرات التى تم في الأسبوع الأول من أسابيع الشهر الأول . وأما الفكر فهو تخيل عقل موجود في حيوان ناطق ، فإن التخيل إذا كان في نفس ناطقة ، سمى فهماً ، فكان هذا الاسم مشتقاً في لغة اليونانيين من العقل ، وذلك أن الحيوان الذى ليس بناطق تقع له تخيلات ، فأما الناس فتقع لهم تخيلات من الأجناس والأنواع وهى أفكار - مثل الدنانير والدراهم ، فإنها فى أنفسها تسمى دنانير ودراهم ، فتفى دفعت إلى ملاح في كرى سفينة ، سميت - مع ما تسمى دنانير ودراهم - أجرة سفينة^(٣) .

وهكلا عرف الإسلاميون نظرية المعرفة عند الرواقين ، وأنها تبدأ بالحس ثم تتكون

(١) نفس المصدر ص ١٦١ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦٢ .

(٣) فلوطرنس - الآراء ص ١٦٣ - ١٦٤ .

الأفكار عن هذا الحس ، وهذه الأفكار هي الأفكار الواضحة الدقيقة . ثم تأتي مرحلة الفهم ، وهي وجود هذه الأفكار في النفس الناطقة المرحلة الأخيرة من المعركة هي مرحلة العلم في نفس ناطقة .

ثم يقدم فلوطرخس نظرية كريسيب في الفرق بين التخيل والتخيل بنصوص متعددة^(١) كذلك آراء فلاانس - وهو من كبار رجال المدرسة الرواقية - في أشكال الكواكب ، ثم آراءه في الأعراض الجسدية وهل تعلم النفس بها^(٢) .

صورة متكاملة إذن ، مدعمة بنصوص أصلية عن الرواقية . وقد وصلت إلى المسلمين عن طريق فلوطرخس . ثم نجد صورة أخرى في كتاب اعتبر مدة طويلة أفلاطونيًا ثم فيثاغوريًا ، وهو روائى ، هذا الكتاب هو « لنز قابس » . وقد أمد لنز قابس المسلمين بالمذهب الرواق الأخلاقي . وهذا المذهب الأخلاقي المنبث في قابس يؤكد المبدأ الأخلاقي الرواقى : أن المعرفة ليست غاية في ذاتها ، بل غاية الإنسان الفضيلة ، فالنحو والمساحة والحساب والمهندسة والموسيقى وصائر العلوم المتداولة التي سماها الأوائل (التعاليم) فإنها للصبيان في قوتها تجري تجري اللحم الكاظمة ، ولذلك يحتاجون إليها ضرورة . ولما تلك الأمور الباقية فليس منها نفع كبير ، أى أن هذه العلوم جميعًا لا بد من تعلمها ، ولكن لا توصل إلى الأدب الصحيح . إنما « يبنى لمن أراد الوصول إلى الأدب الصحيح أن يقتنى هذه العلوم قبل كل شيء ، وليس مما يحتاج إليها بأنفسهم ضرورة ، لكنها نافعة في الوصول إلى ذلك الأدب بسرعة فأما في لزوم الفضائل والعمل بها فليس مما يعيننا على ذلك » . . فإذا تعلم الإنسان كل هذه العلوم ثم قصد بعدها إلى الحصول على الفضيلة بدون أن يكون له هذا الأدب ، فلا فائدة . هذه المعاني الرواقية - التي تقرر أن هؤلاء الحكماء الذين تسلموا بالفلسفة وبشئ المعارف إنما يخطئون ولا يميزون الخير والشر ، وأنهم لن يصلوا إلى السعادة الحقيقية أى الفضيلة - انتشرت في « لنز قابس » كما أثبت ذلك إثباتًا قاطعًا الأستاذ بريشر . واتهى إلى القول بأن لنز قابس قد ألفه روائى عاش في زمن باتريوس أوستكا^(٣) .

وقد عرف لنز قابس في العالم الإسلامى ، كما قلت . وأثرت الأخلاق الرواقية في كثير من صوفية الإسلام ، كما أثرت في كثير من أبحاثهم الأخلاقية .

(١) نفس المصدر ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٣) انظر العرض المرائع لمختلف آراء الباحثين في لنز قابس في مقدمة الدكتور عبد الرحمن بوى

لغاويدان خرد ص ٤٨ - ٥٤ .

١٠ - الشكك التجريبيون :

أما عن الشكك التجريبيين اليونان فقد عرفهم الإسلاميين أيضاً ، وقد انتشرت آراؤهم في كتب الكلام والفلسفة . وقد رأينا من قبل كيف عبر عنهم الطوسي باللائحية . ويبدو أن آراؤهم قد نقلت عن طريق غير مباشر . يرى آسبن بلاسيوس في بحث كتبه عن معنى كلمة تهافت ، أن تهافت الفزائي ليس في معظمه إلا ترديداً لكتب سكتوس امبريقوس^(١) ، ويذكر البيهقي أن التهافت مستمد من كتاب ألقه بجي النحوى الدبلى الملقب بالطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون . ويجي النحوى هو جون فيلوبون . وقملاً قد كتب جون فيلوبون في الرد على الفلاسفة وبخاصة برفلس . ويبدو أن الكتاب قد وصل إلى الإسلاميين . ومن المرجح أن جون فيلوبون استند على الشكك التجريبيين إلى حد كبير . كما أن آراء الشكك التجريبيين قد وصلت إلى الإسلاميين عن طريق المشائين المتأخرين . وقد ذكر عن جالينوس أنه نقد الشكك . كما يقول الشهرزوري إن جالينوس اشغلت بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب ، فهل معنى هذا أنه نقل أيضاً الجانب الإنشائي من آراء الشكك إلى العالم الإسلامي . إننا نلاحظ أيضاً أن كثيراً من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسي إنما يستند على عناصر مأخوذة من الشكك التجريبيين .

وقد عرف الإسلاميين اسم «بيرون» فأسماء القفطي فورون اللذي ويقول عنه : « هذا فيلسوف من فلاسفة يونان . وكانت حكمته هي الحكمة الأولى التي لم يستقر أساسها . وكان صاحب فرقة ، وله جمع يتعلمون منه الفلسفة الأولى الطبيعية التي كان يلعب إليها فيثاغورس الملطي وعوام الطلبة من المصريين واليونانيين »^(٢) ومن العجب أنه لم يذكر أنه مؤسس مدرسة الشك . ولكن المذهب - قد عرف معرفة تامة على العموم :

١١ - الأفلاطونية المحدثة :

ولنتقل الآن إلى الأفلاطونية ، وهي أكثر المذاهب أثراً في العالم الإسلامي ، نرى قصة من أعجب القصص . فقد نقلت آثار الأفلاطونية المحدثة على أوسع صورة وتداولها المسلمون والإسلاميون ، أنكرها الأولون وقبلها الآخرون . أنكرها أهل الكلام المتكلمون بلسان الإسلام ، وقبلها الإسلاميين من فلاسفة ابتعدوا بها عن روح الإسلام . وأعلن المسلمون تكفير الإسلاميين من القلائفة لأجلها . ولكن لم يعرف المسلمون اسم مؤسسها . والقصة كما قلت طويلة ومثيرة . يقابلنا أولاً - تلك المجموعات المشهورة التي عرفت باسم المجموعات الهرمسية ، أو الكتابات الهرمسية . وقد انتشرت هذه الكتابات في العالم الإسلامي . وأثرت أثراً بالغاً في كثيرين من

Asin palacio : Sens du mot Tehafot dans les servec lep, Chazali pp. 1-2. (١)

(٢) القفطي : أخبار ص ١٧١ .

المفكرين الإسلاميين - أثرت في سلامان وأبسان لابن سينا وحى بن يقطان لابن طفيل والغربة الغريبة للسهروردي رقى كتب الكثيرين من صوفية الإسلام المتفلسفة . ولقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة أن المجموعات الهرمسية هي من وضع أمونيريس ساكاس أول فلاسفة المذهب الإسكندري الحديث . أما أثر الأفلاطونية الحديثة في الإسلاميين فقد كان عن طريق فيلسوفها الكبير أفارطين أو بمعنى أدق عن طريق كتاباته .. ذكر ابن النديم اسمه ضمن مفسري كتب الفيلسوف - أى أرسطو - في المنطق وغيرهما من « الفلسفة » وهو آخر فيلسوف في هذه القائمة « ودعاه قارطينس » .^(١) ثم يذكر القفطي « فلوطين » ويقول إنه « كان حكيماً مقيماً ببلاد اليونان له ذكر » وأنه شرح بعض كتب أرسططاليس ، وأن المترجمين قد ذكروه من شراح أرسطو ، وأن تصانيفه نقلت من اليونانية إلى السوربانية ، ولكن لم ينقل منها شيء إلى اللغة العربية .

ولكن المسلمين عرفوا أفلوطين باسم « الشيخ اليوناني » وعرضوا - تحت هذا الاسم المذهب الأفلوطيني الحديث . فالشهرستاني يتكلم عن هذا الشيخ اليوناني ويذكر رموزه وأمثاله ، وهي تتناول الميول والصورة والنقل الفعال . ثم يشرح معنى النفس عنده بأنها جوهر كريم شريف ، تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لا بعد لها ، ومركزها العقل ، والعقل أيضاً دائرة استدارت على مركزها ، وهو الخير الأول المحض . غير أن دائرتي كل من النفس والعقل تختلفان : دائرة العقل لا تتحرك أبداً ، بل هي ساكنة دائماً ، شبيهة بمركزها ، لأنها تتحرك نحو مركزها حركة اشتياقي - لا حركة استكمال - للخير الأول المحض . بينما دائرة النفس متحركة على مركزها وهو العقل حركة استكمال . وكذلك دائرة العالم السفلي ، فلإنها تدور حول النفس مشتاقة إليها . وهي إنما تتحرك بهله الحركة الذاتية شوقاً للنفس ، كشوق النفس للعقل ، والعقل للخير المحض الأول . ولأن دائرة هذا العالم السفلي جرم ، والجرم يشترك إلى الشيء الخارج عنه ، ويحرص إلى أن يصير إليه فيعاقبه ، فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركة مستديرة ، لأنه يطلب النفس من جميع نواحيها لينالها ، فيستريح إليها ويسكن عندها .

أما الله ، فليس له صورة ولا حلية ، لا كصور الأشياء العالية ولا الأشياء السافلة . كما أنه ليس له قوة مثل قواها ، هو فوقها جميعاً ، وذلك لأنه أبدعها بتوسط العقل ، والبداع الحق شيئاً من الأشياء ، بل هو جميع الأشياء ، لأن الأشياء منه . وهو علة الأشياء ، وعلة كونها ، وعلة شوقها ، وليس منه شيء مما أبدعه ولا يشبه شيئاً منه ، ولو كان كذلك ، ما كان علة الأشياء كلها .

(١) ابن النديم القهرست ص ٣٧١ .

والله ليس بمتناه ، لا كأنه جسد بسيط ، وإنما تقاس عظمته بقوته وقهرته لا بالكمية ولا بالمقدار ، فذلك صار مبدعها محبباً تشبأه الصور العليا والسفلى ، وقد اشتاق لأنه كسماها « حلية الوجود » من وجوده هو . والله قديم دائم على حاله لا يتغير ، والملائق يعمل على أن يصير إليه ويكون معه .

والمعشوق الأول — أى الله — عشاق كثيرون ، وقد يفيض عليهم كلهم من نوره من غير أن ينقص منه شيء ، لأنه ثابت قائم بذاته لا يتحرك .

وأول المبدعات منه العقل الأول ، وشوق هذا العقل إلى الله أشد من شوق سائر الكائنات ، لأن الأشياء كلها تحته ، وكنه هذا العشق من العقل الأول لله مجهول ، إذ العشق لا علة له . ولكننا إدراكنا القاصر نقول « إن الأول هو المبدع الحق ، وهو الذى لا صورة له ، وهو مبدع الصور ، والصور كلها تحتاج إليه ، فشتاق إليه ، وذلك أن كل صورة تطلب معبودها ونحو إليه » .

وأبدع الله الأشياء كلها بغاية الحكمة ، ولا نستطيع أن نقصر أو نزول علل كونها ، ولم كانت على الحال التى هى الآن عليها ، ولأن أن نعرف كنهها ، ولا علة كون الأرض فى الوسط أو حلة كونها مستديرة غير مستطيلة ولا متحركة كل ما نعلمه : أن الله صيرها كذلك ، وإنما أبدعت بغاية الحكمة الشاملة لكل حكمة . وكل فاعل من الفاعلين يفعل بحقه . وتفكيره منه ، لذلك لا يكون فعله محكماً غاية الأحكام ، أما الله ، فلا يفعل بروية ولا فكرة : إنه ينال العلى بلا قياس ، بل يبدع الأشياء ويعلم عللها قبل الفكر والعلى والبرهان .. سائر ما أشبه ذلك ، إنما هذه كانت أجزاء أبداعها فيما بعد ، فكيف يستعين بها ، وهى لم تكن بعد ١١٩ .

والجواهر العالية للعقلية ، إنما فاضت منه ، وقد تفاضلت مراتبها لاختلاف قربها من النور الأول ، لذلك صارت ذات مراتب شتى ، فمنها ما هو أول فى المرتبة ، ومنها ما هو ثان ، ومنها ما هو ثالث (١) .

هذا هو ملخص ما أورده للشهرستانى منسوباً إلى الشيخ اليونانى ، ويبدو أنه آراء أفلاطون ومذهبه . ثم نجد إشارة إلى الشيخ اليونانى فى جاويدان خرد ، غير أن هذه الإشارة تربطه بديجانسان الفيلسوف الكلبى المشهور فيقول « بديجانسان هذا صاحب الشيخ اليونانى ومعلمه ... والشيخ اليونانى هو صاحب الحكمة التى ظهرت منه فى كتبه المعروفة ، وليس هذا موضع ذكرها . فمن أحب أن يطالعها ، فليقرأها من تلك الكتب ، فإنها موجودة » (٢) . والإشارة غريبة ، فلم يكن أفلاطون من أصحاب بديجانسان . وقد دعا هذا الدكتور بلىرى محقق جاويدان خرد إلى الشك

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٤١٥ - ٤٢٥ .

(٢) مسكويه : جاويدان خرد ص ٢١٦ .

في أن يكون الشيخ اليوناني أفلوطين ، غير أن من المعروف أن الإسلاميين خلطوا بين عصور الفلاسفة خلطاً تاماً . ولكن ما يسترعى الأنظار هو قول مسكويه : إن كتب الشيخ اليوناني موجودة ، ومن شاء فليطالعها ، ونحن لا نعلم كتاباً في العالم الإسلامي باسم أفلوطين أو الشيخ اليوناني .

غير أن مذهب أفلوطين ونظرياته قد عرفت على أكبر نطاق خلال كتاب أنولوجيا أرسططاليس . . . وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك ، أنه أجزاء من تاسوعات أفلوطين ، التاسوعات أو التساعات الرابعة والخامسة والسادسة . ولكنه عرف عند الإسلاميين منسوباً إلى أرسططاليس^(١) . ثم أثبت بول كراوس أن رسالة في العلم الإلهي منسوبة إلى الفارابي هي أيضاً استخلاصات منتزعة من التساع الخامس لأفلوطين . نقل إذن الجانب الأكبر من فلسفة أفلوطين - المنسوبة إلى أرسطو - إلى العالم الإسلامي ، ولم ينتبه الإسلاميون - اللهم إلا لمحات في عقل الفارابي ظهرت وانخفضت - أن أنولوجيا لا يمكن أن تنسب لأرسطو ، بالرغم من أنه كان واضحاً للإسلاميين أن الآراء المنبثقة في الكتاب تخالف تماماً ما وصل إليهم من جوهر فلسفة أرسطو . لقد قبل إن المفكرين الإسلاميين أرادوا التوفيق والتنسيق بين مختلف المذاهب ، وأن الأفلاطونية المحدثة قد فعلت هذا من قبل ، ففي أعماق المذهب الأفلاطونية وأرسططاليسية وفيثاغورية ورواقية وخنوصية شرقية - وكذلك أراد الإسلاميين ، وقيل إنه كان في أرسطو نزعاً جافاً مجردة لم تصادف هوى في نفوس الإسلاميين - فأملتهم الأفلاطونية المحدثة بتزعة روحية غامضة وخنوصية كامنة فذقت إلى أعماق الحضارة العربية السحرية . وقيل أيضاً إن الإسلاميين لم تكن لديهم تلك الروح النقدية التي تميز بين مختلف المذاهب ، وأنهم كانوا فقط تلامذة أمناء للسوريان ، فقبلوا ما قدمه لهم الترجمة من هؤلاء قبولاً تاماً . ولكن لماذا فعل الإسلاميين المتقدمين هذا ولم يفعله ابن رشد ؟ وكيف تناول الإسلاميون أنولوجيا واعتبروها كتاب أرسطو الكبير ، وكانت لديهم ترجمة بل ترجمات تامة ؟ لما بعد الطبيعة لأرسطو ، وبين ما بعد الطبيعة وأنولوجيا خلاف شاسع . وأياً ما كان ، فقد انتقل أفلوطين إلى العالم الإسلامي - خلال كتاب ينسب لأرسطو .

غير أن المذهب الأفلاطوني الحديث ما لبث أن وجد طريقه الخصب إلى تراث الإسلاميين الفيلسوف على يد الفيلسوف الوثني الأفلاطوني المحدث بركلس وكان لبرقلس أو بركليس من الأثر الكبير في دوائر الإسلاميين ما يضارع أثر أرسطو نفسه . قد عرف مؤرخو الفلسفة الإسلاميين اسمه كما ذكروا أنه « أفلاطوني » وأنه « القائل بالدهر » . كما عرفوا رد يحيى فيلورنوس أي يحيى النحوي عليه ، كما عرفوا قائمة كتبه ، وعلى الأخص كتاب التالوجيا - الروبوية - وقد كتب بركلس كثيراً عن أفلاطون ، ونقل كثير من كتب بركلس إلى العربية . على أن أهم

(١) انظر مقدمة أفلوطين عند العرب المذكور عبد الرحمن بدوي من ص ٣ إلى ٦٦ .

(٢) التفتي : أخبار ص ٦٣ وابن التيم : القهرست ص ٣٦٤ .

كتبه التي تحوى المذهب الأفلاطوني -- هو كتاب الإيضاح في الخير المحض -- وقد ذكره ابن النديم باسم « الخير الأول » وقد عرف الكتاب أيضاً باسم كتاب الملل^(١).

وقد كتب التهرستاني صحائف ممتازة عن برقلس ، وعرض لشبهه في قدم العالم وأزلية الحركات ، وقد شغلت هذه المسائل العالم الإسلامي ، وحاول المتكلمون نقضها . ومن المحتمل كثيراً أن تكون حجج كثيرين من المتكلمين قد وجهت إلى آراء برقلس بالذات . بل كان رأى برقلس « مصطلحاً خاصاً » يطلق على معنئى الفلسفة ، بحيث يقول الشاعر :

فأرقت علم الشافعى ومالك شرعت في الإسلام رأى برقلس

ويبدو أنه كان لبرقلس أنصاره ، وأنهم كانوا يدافعون عنه فيذكر الشهرستاني أن فريفاً من المتخصصين لبرقلس من مهد له علماً في ذكره هذه الشبهات . وذهب إلى أنه كان يكلم الناس بأسلوبين أحدهما روحاني بسيط ، والآخر جسماني مركب . وكان معاصروه جسيمين -- أو بمعنى أدق ماديين حسيين -- فدعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه ، أى قلما خشية لهم . فخرج عن طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة . مرة أخرى يذكر الشهرستاني الذين عن برقلس^(٢) « وقد أثر برقلس أثراً كبيراً ، تأثر به الفارابي وابن سينا كما ينقل إلينا ابن النديم والتفطلى أن الفيلسوف المحدث محمد بن أبي زكريا الرازي كتب كتاباً في الشكوك التي على برقلس^(٣) » ، أثار برقلس -- كما قلت -- ثورة في العالم الإسلامي ، ولذلك سرعان ما تقبل بعض المخكرين المسلمين رد يحيى النحوى على كتاب آخر لبرقلس هو « حجج برقلس في قدم العالم . وقد عرف الإسلاميين كتاب يحيى النحوى ويذكر بعض المؤرخين -- كما قلنا -- من قبل إنه أثر في أبي حامد الغزالي -- كما أنه أثر في أبي البركات البغدادي وفي الفيلسوف أبي الخير الحسن بن سوار البغدادي المعروف بابن الخمار^(٤) .

كانت للأفلاطونية المحدثة -- وهي نهاية الفكر الميلينيستى ، أى الفكر المترجع بمناصر شرقية -- أكبر الأثر في دائرة الفلسفة الإسلاميين المنسقين ، ساروا ورامعا ، وكانت فلسفتهم فلسفة موقفة انتحائية كما يقول دى بور : « وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتحائية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق . ويمرر تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكاراً . ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ،

-
- (١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ج ١ ص ٢٠ - ٢١ ، وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى الترجمة العربية القديمة لكتاب الإيضاح في الخير المحض ، كما نشر حجج برقلس في قدم العالم وسائل برقلس في الأشياء الطبيعية ، وشرحات من كتاب أرسطو عن تفسير برقلس .
- (٢) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٤٢٢ . (٣) ابن التيم : الفهرست ص ٤٣٣ .
- (٤) الدكتور بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ج ١ ص ٣٥ .

ولا هي استقلت بمجديديا حياواته من معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها . وفي فقرة أخرى يقرر أننا نكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة . ولكن كان في الإسلام رجال كثيرين لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التأمل^(١) .

وهذا الحكم حق ، إذا ما قصدنا بالفلسفة : فلسفة الدائرة الفلسفية اليونانية التي ظهرت في العالم الإسلامي ، وكان رجالها يونانيين روحاً ... الكندي والفارابي وابن سينا ، وابن رشد إلى حد ما ... من تابعهم من دوائر قليلة لمبتغاة ، كما قلت من قبل . أما عن الدائرة الفكرية الفلسفية المسلمة التي تميز عن روح الإسلام . فتختلف أشد الاختلاف عن هذه الفلسفة الإسلامية المشائية أو الأفلاطونية المحدثة .

أجل ... إن الفلسفة الإسلامية هي شيء أعظم بكثير وأشد نضجاً من هذه الفلسفة السابقة . هي فلسفة كاملة في تعبيرها عن الإسلام الحقيقي ، وأهلها مسلمون روحاً وحسداً . إن هذه الفلسفة - فلسفة المتكلمين من أشاعرة وما تريبدي ومعتزلة وشيعية معتزلة ، وصوفية أخلاقية سنية - هذه الفلسفة الإسلامية لم تقبل فلسفة اليونان بل لفظتها . أما هذا النموذج المصبوغ بصبغات اليونان والفرس وبصبة النصوص ، فليس هو أبداً فلسفة إسلامية من مجرد عمل القول إن الفارابي كان فيلسوف الإسلام ١٢ أو أن ابن سينا يمثل الفلسفة الإسلامية في شيء ١٩ ولعل ابن رشد كان أكثر أصالة من هؤلاء وأكثر تفافاً ، تقدم مذهباً مسلماً في بعض كتبه ، ويتجه يونانياً في البعض الآخر . إن الفلسفة الإسلامية الحقة لم تتناول أبداً الفلسفة من حيث انتهت لدى الأفلاطونية المحدثة ، لقد تلى هذه الأخيرة رجال نشأوا في العالم الإسلامي « ولم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التأمل » أما رجال الفلسفة الإسلامية أو بمعنى أدق « الفلسفة المسلمة » فقد كانوا في حلقاتهم يضعون تصوراً فلسفياً جديداً ما أبعد عن تلك الفلسفة الانتخائية الموقفة التي قلقت بها العالم الإسلامي السوربان من يعاقبة ونساطرة ، والصابئة ، وعاضهم عليها أمراء الترف الحالمين في قصورهم المرفهة المتينة .

كان ابن سينا تعبيراً عن فلسفة يونان ، ونشأ في نسق الفكر الإسلامي في أعمقه ، يعيش في ظلال الفلسفة اليونانية سواء أكانت أفلاطونية أم أرسطائية أم أفلاطونية ، بينما كان إمام الهدى أبو الحسن الأشعري وأتباعه من أمثال الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي أو غراؤهم من المعتزلة يبعرون عن روح الإسلام المنبثق من القرآن والسنة . فلا ضير أن يذكر الباحثون الأوروبيون أننا لم نتج في دائرة الفكر اليوناني جديداً ، لم يكن يشغلنا هذا الفكر ، ولم نقن به

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٤٠ - ٤١ .

الفئة الكبرى— صمًا وعيانًا، كان يشغلنا تصورات أخرى أممنا بها القرآن كما أممنا بها السنة ، وفي ضوءها قام أهل الكلام بوضع فلسفتهم .

ولذلك لم تؤثر الأفلاطونية المحدثة في المسلمين ، وإن كانت قد أثرت في علة طوائف حملت أسماء المسلمين ، وكانت هذه الطوائف قليلة متناثرة . وكان في الأفلاطونية المحدثة غنوص تتمثل فيه كل صفات المذاهب الغنوصية . وقد تلاقى فيها هذا الغنوص -- وكان أخطرها -- مع غيره من غنوصات مختلفة . تلاقحت الأفلاطونية المحدثة بالغنوص في جند بسايور وفي غيرها من مدن شرقية ، وقد حاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية فدخلت في الحديث . وقد علد الباحثون الحديثون أحاديث قديمة موضوعة وضعت بعد عصر النبي عليه السلام ، وفيها تلك للصيغة الأفلاطونية المحدثة ، مثل قولهم « أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال : وعزني وجلالي ، ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، بك أخذ ، وبك أعطى ، وبك أئيب ، وبك أعاقب » . هذا الحديث اعتبر قديماً ، بينما كان غنوصيون إسلاميون هم الذين أنطقوا النبي إياه بلسان أفلاطون . غير أن علماء الحديث -- وفي مقدمتهم تقي الدين بن تيمية أثبتوا وضعه ، وصلته بالفلسفة اليونانية وماجموه هجوماً عنيفاً ، والحديث الآخر « كنت نبياً وآدم بين الطين والماء » حديث أفلوطيني هو الآخر . والحديث الثالث « كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفوا » هو أيضاً حديث أفلوطيني .

من هذا نرى أن الأفلاطونية الحديثة دخلت في علم من أشد العلوم الإسلامية أصالة ولكن علماء الحديث قاوموا كل الأفلاطونيات مقاومة عنيفة .

ولم يتأثر المتكلمون في مباحثهم بالفلسفة الأفلوطينية المحدثة أبداً ، إذ أن بين جوهر الفلسفتين تعارضاً عنيفاً . غير أن بعض الطوائف التي اعتبرت خارجة على الإسلام ، كفلاة الشيعة والبابية والبهائية ، أدخلت بكثير من قواعد الفلسفة الأفلوطينية الحديثة ، ولكن تنصل تلك المذاهب صلة أوضح بالغنوصية الشرقية للمتزعة بعقائد أفلاطونية حديثة من ناحية ، ومن ناحية أخرى بفلسفة المرافسة المشهورة التي وضعها فلاسفة سابقين على أفلوطين -- كماينوس ساكاس وغيره ، في تلك المدارس التي سادت الإسكندرية قبل ظهور أفلوطين بوقت قصير جداً .

الفصل الرابع

الغنوصية والإسلام

١ - تحليل مصطلح « الغنوصية » ومبادئها العامة :

« الغنوص » أو « الغنوسيس » هي كلمة يونانية الأصل معناها « المعرفة » ، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو هو تلويق تلك المعارف تلويقاً مباشراً بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية . وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيدة في الوجود ، وأن الغنوصية أقدم « وحى » أوحى الله به فانتقل من طبقة غنوصية إلى طبقة أخرى ، ولا يكف انتقاله ولا ينتهى . وهو يختلف عن غيره من العقائد الدينية بأن دائرته لا تتوقف أبداً . وقد احتفظ به مجموعة من الكههان والسحرة وتناقلوه ، معلنين أن بيدهم « مفاتيح الأسرار الإلهية » و « أسرار القدس الأعلى » ، وأن « بالغنوص » الخلاص الأبدى ، ذلك أنه الحى المتجدد والفيض الذى ينبعث دائماً من الملائ الأعلى . ولا نعرف بالذقة أين ظهر . . . هل أتى من فارس أو من الهند ؟ !

وقد قامت الغنوصية بتخطيط عام للوجود ، وضعت على قمته الله ، وجوداً معقولاً مفارقاً للمادة ، غير ملوك على الإطلاق ، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة ، الواحدة بعد الأخرى في نسق زوجي ، كل زوج مكون من ذكر وأنثى ، وكلما ابتعدت الأيونات عن الوجود الأول ازدادت كثافة ، وقلت مفارقتها للمادة . وأراد أيون من تلك الأيونات أن يرتفع إلى « الله » بدون أن يظهر نفسه بالغنوص ، فطرد من مكانه ، فصدرت عنه أيونات شريرة مثله . ومن هذه الأيونات الشريرة صدر العالم المادى وما فيه من أجسام . وليست النفوس - وهى مارة في هذا العالم المادى - الأجسام ، فسجنها هذا الأيون الخاطى وبقيت في الأجسام ، في هذا الإنسان . ولكن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعود إلى عالمها الأول ، وهنا يحدث الصراع العارم في الإنسان بين قوى الخير وقوى الشر ، فمن كانت فيه طبيعة الغنوص ، عاد إلهياً ربانياً . ومن تغلبت فيه طبيعة المادة : لم يرتفع عن عالمه الأدنى . ومن تساوت فيه الطبيعتان حدث الصراع وقد يتغلب الخير وقد يتغلب الشر ولكن : إذا كان الله خيراً محضاً ، ووجوداً مفارقاً غير مادى فكيف صدر عنه شر محض ، ووجود غير مفارق ، ومادى ؟ ! . لقد حل حكماء الفرس القديس - كما سئرى - المشكلة ، وذلك بإعجاب أصليين للوجود أو بمعنى آخر إلهين للوجود : إله خير ، هو النور وإله شرير هو الظلام . وتلاقحت المذاهب وأصبحت الثنائية بين الله والمادة

عنواناً على الغنوصية . ولشقة بين الله والمادة بعيدة تمام البعد . فكان لا بد أن تملأ بوسطاء . . بأزواج من الأيونات ، تزداد كثافة كلما بعدت عن الله ، وتقل كلما اقتربنا منه . . وه على للنفس أن تحتاز كل الأيونات أو العوالم ، أو الأراكنة كما يسمون أحياناً . تفعل هذا بالغنوص أوه بالكلمة . أوه بروج القدس ، حتى تعود ثانية إلى الله .

٢ — الغنوصية اليهودية والمسيحية :

لقد رأينا ، ونحن نعرض لليهودية . من قبل . كيف دخل الغنوص في أعماقها . إننا نجد آثاراً منه في التلمود ، سرى إليها من مجاورة اليهود للفارسيين ، وهم في متفاهم ، في بابل ثم التحم الغنوص بيهود الإسكندرية ، ثم بيهود فلسطين ، وكان هؤلاء اليهود الأخيرين مجموعة من الأطباء الروحانيين الذين يمارسون السحر والكيمياء والطب . ويذهب مؤنك إلى أن المسيح ظهر في وسط هؤلاء ، وأنه كان من أعضاء جماعتهم السرية .

وتبلورت الأفكار الغنوصية في أعماق اليهودية فيما يطلق عليه اسم « القبالة أو الكبالا » وكانت الكبالا أكبر غنوص سرى متحرك في أرجاء العالم المعروف وقتئذ . وقد كنت في كل مكان يعيش فيه اليهود ، نحاول أن نرحف على كل عقيدة ، وأن نسيطر على كل مجتمع ، مدعية أن بيدها الخلاص ، وفي باطنها نحاول القضاء على كل عقيدة تخالف العقيدة اليهودية .

إن الكبالا اليهودية في جوهرها الغنوصي هي تشوف نحو معرفة للعالم ، وأصله ، وحكومته وغايته . ولكن هذه المعرفة لا تتكون عن طريق الفكر والبحث في الحرف من حيث هو بواسطة العقل ، إنها تتحقق خارجاً عن طريق العقل ، بل بالتأمل والإشراق . ولا بد للتوصل إلى هذه المعرفة من سلوك قاس ، وتركز داخلي وانعكاس باطني . ولذلك كان يفترض على المريدين لكي يصلوا إلى حدود التكريس من مزاول طقوس طويلة ومعقدة . وإذا كانت القبالة تعني لغوياً التقليد ، فإنها ترى أن التقليد مساو تماماً للحس وللذوق . ويتطابق مهمما فلا يمكن إذن فهم هذا التقليد إلا بالغنوص ، وهذا الغنوص هو الذي يفسر التقليد . وهنا يخرج التقليد عن معناه الحقيقي ويقرر فيدا أن القبالة أو الكبالا هي الغنوصية اليهودية في أجلى مظاهر الغنوصية ، فقد زفت الغنوصية على اليهودية قبل زحفها على المسيحية ، وسيطرت على كثير من عقائدها ، وقدمت لليود — معرفة بالوجود ، وتكوين الوجود الداخلي وروحانيته تفسيراتها المعروفة ، مدعية أنها تصل إلى هذا بطرق تتجاوز العقل ، وأنها تستلهم وجيا خاصاً ، وأعلنت الغنوصية اليهودية : أن مبادمها لا ينبغي أن تأتي إلا لحفلة محددة من المريدين ، وأنها تريد أن تصل بهم إلى الخلاص الفردي والجمعي . إن التيوصوفية القبالية اليهودية كانت تعلن أنها تريد أن تصل إلى الحياة الباطنية للملكوت الإلهي ،

وأن يعيش فيه خلص اليهود^(١) ، ثم ما لبث أن اندثرت ، وقد أحاطت بها علوم السحر والطلاسمات والكيمياء ، إلى قلب المسيحية فأثرت فيها . واتخذت الكابالا طريقين — الكابالا العملية ، والكابالا النظرية . أما الأولى ، فهي تعليم السحر والشعوذة ، والثانية مذهبها الغنوصي للتقوى . سار الاثنان سوياً ووليداً ، في العالمين المسيحي والإسلامي .

وقد سبق أن تكلمنا عن أثر الغنوصية في فيلون . وقلنا إن فيلون مهد لظهور المسيح . وقد أثر فيلون أكبر الأثر في القديس يوحنا الإنجيلي . وأن كثيراً مما ذكره يوحنا إنما هو مأخوذ من فيلون . وقلنا إن في المسيح أبرز صفات الغنوصي . والمسيحية نفسها دين غنوصي ، ولكنها تقصر الغنوص على المسيح وحده . فالاتحاد المطلق بين العارف والمعرف ، سواء في العرقان أو في المادة ، إنما كان بين الله والمسيح فقط ، وهنا ظهر الغنوص يحارب المسيحية في العصر الهليني ، ويحاربه المسيحية : فبينما الغنوص يعلن أن المعرفة الإلهية قد يتلونها تلقواً كاملاً — أو بالصورة التي تلونها المسيحية نفسه — كل من ألقى فيه الغنوص وتذوق سر الكلمة ، بحيث يعود جوهراً ربانياً ، تقصر المسيحية « روح القدس » والمسيح و « الكلمة » له .

ولذلك نرى سمعان — أحد أحبار السامريين وأقدم يهودي بعد وفاة المسيح بقليل — يعلن : أن الغنوص ليس للمسيح فقط ، وإنما يظهر في كل مكان وأن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كأب في شخصه هو ، وأظهر نفسه لبقية اليهود في شخص المسيح ، وسيظهر نفسه في كثير من الأماكن كروح القدس . وأن هذا الإظهار سيكون مستمراً مادامت الدنيا . بل إنه أعلن قدرته هو نفسه على منح « روح القدس » لمن يتظهر من مريدبه ، وقام بمعجزات من نوع معجزات المسيح ، فآمن به الكثيرون وبقيت دعوته زمناً طويلاً ، وكادت أن تقضى على المسيحية ، لولا قيام بعض أباطرة الرومان الذين اعتنقوا المسيحية بمقاومة السمعانية .

ثم ظهر في القرن الثاني الميلادي ثلاثة من كبار الغنوصيين المسيحيين هم باسيليس وپلنتينوس ومرتيرين ، وفكرتهم العامة أن هناك إلهين : إله العهد القديم ، وهو إله قاس جبار منتقم ، وإله العهد الجديد ، هو إله طيب خير محب . الإله الأول رئيس الملائكة الأشرار والثاني رئيس الملائكة الأخيار . الإله الأول صانع العالم المحسوس ، والثاني صانع العالم العقول ، وقرروا أن هذا هو الحل الوحيد لتفسير التعارض الكبير بين التوراة والإنجيل .

ثم تكلموا عن صدور الموجدات عن الإله حتى تنتهي إلى المادة ، إلى الجسم الكثيف ، وكيف يتخلص الإنسان من هذا الجسم ، وكيف يعود إلى الإله الأعلى .

وقد عرف المسلمون الغنوصية اليهودية ونقلت إليهم . بل إن فيلون قد وصل إليهم خلال مسالك متعددة ، ونرى كثيراً من أفكاره منبثة في كتب فلاسفة الصوفية الإسلاميين . إن

فيلسوف الصوفية محي الدين بن عربي إنما هو صورة أخرى من فيلون . ولكنا لا اليهودية الغنوصية تغلت في أعماق المذهب الإسماعيلي . وقد عرف المسلمون أيضاً فرقة غنوصية تعيش في العالم الإسلامي وتزاول طائوسها وهي الشيليين . ومؤسس هذه الفرقة هو شيلي ، وشيل هذا من طائفة الغنوصية ، ويرى المسلمون أنه كان يميل إلى مذهب اليهودية ويأخذ به .

أما الغنوصية المسيحية فقد عاشت قوية حتى بعد دخول الإسلام . فيخدم ابن النديم^(١) عن المرقونية - أصحاب مرقين - ويقرر أنهم طائفة من النصاري يؤمنون بالأصليين القديمين النور والظلمة ، ولكنهم يرون أن هناك «كوناً ثالثاً» امتزج بهما وخالفهما أو «أصل ثالث» كما يقول الشهستاني «هو المعدل الجامع وسبب المزاج»^(٢) أي مزج النور بالظلمة : ذلك أن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم . أو الحياة ، وبعث النور إلى العالم الممتزج روحاً مسيحية هو روح الله وانه ، نحننا على المعدل السليم الواقع في شبكة الظلام الذي هو الإنسان ، والذي هو ليس بنور محض ولا ظلام محض . ومن اتبع رسول هذا الكون الثالث ، ومن اتبع روح القدس الآتي من الأب ، من النور ، فلا يلمس النساء ولا يقرب الخمر ، نجما وعدد نوراً بحثاً . ومن خالفه هلك وعاد ظلاماً بحثاً . وقد ذكر ابن النديم أن لهم إنجيلاً خاصاً بهم ، وكتباً دينية كثيرة ، وأنهم يتشرون حتى عصره في خراسان ولكنهم يتسرون بالمسيحية

٣- الغنوصية الفارسية :

غير أن الغنوص وأثره ، إنما ظهر في الأديان الثنوية الفارسية المتأخرة . وقد نشأت هذه المذاهب نشأة غير غنوصية ، ثم انتهت إلى غنوصية عتيقة . وقد جمعها المسلمون تحت اسم المجوس وإذا كانوا قد أحسوا بما بينها من فروق ، فكانوا يذكرين : أصحاب (الائنين) ، (المانوية) أي فرقوا تفریقاً دقيقاً بين النحلين .

وقد نشأت الثنية من فكرة أخلاقية بحثة ، من محاولة تفسير الشر في العالم ، وبهذا أدى البحث في الشر إلى تلمس الأصول التي يقوم عليها الخير والشر . ولم يستطع حكماء العجم القديسي فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجدتهما معاً ، إنما ارتفعوا بخيرية الصانع وطيبته إلى أعلى مكان ، كان لا بد إذن من وضع مبدأ آخر ينتج الشر . والعالم نزاع بين المبدأين أو بين القوتين ، أما هاتان القوتان فهما النور والظلام ، وبالفارسية : يزدان وأهرون :

واختلف حكماء الفرس في فهم كل واحد من هذين المبدأين ، هل هما قديمان أم أن

(١) ابن النديم : الفهرست - ص ٤٨٤ .

(٢) الشهستاني الملل والنحل ج ١ ص ٩٢ .

لنور قديم والظلمة محدثة ؟ ثم كيف حدث امتزاج النور بالظلمة ؟ ثم كيف يخلص النور من الظلمة ؟ يقول الشهرستاني : « إنهم جعلوا الامتزاج مبدأ ، وانفلاص معاد » (١)

(أ) كيومرث :

ويسمى أول من نسب إليه - في الأساطير الفارسية - القول بأصل الوجود هو « كيومرث » وهو في الأساطير آدم ، أول الخليفة . وقيل إنه أول من بشر بالأصليين يزدان وأهرمن . وذهب إلى أن يزدان أزلي قديم ، وأهرمن محدث مخلوق . ولكن كيف حدث هذا المحدث ؟ وكيف خرج من النور - وهو خير بحت - الظلام وهو شر بحت ؟ تعالج أسطورة الكيمورية المسألة علاجاً بدعياً فتقول : إن الظلام هو الفكرة الرديئة ، فكرة الشر ، حدثت في النور ، حين فك يزدان في نفسه « أنه لو كان لي منازع كيف يكون ؟ وهذه الفكرة الرديئة غير مناسبة لطبيعة النور ، فحدث الظلام وتنتج في هذه الفكرة » . وهذه الفكرة ، أو هذا الظلام انفصل من عالم النور وسمى نفسه أهرمن . انفصل عنه لأنه يخالفه طبيعة وقولا ، ولا يستطيع الظلام أن يجيا مع النور ، ولا النور أن يجيا مع الظلام . وقد بدأت بين عسكر النور وعسكر الظلام عمارية ، فتدخلت الملائكة وصالحوهما ، على أن يكون العالم السفلي خالصاً لأهرمن مدة سبعة آلاف سنة ، ثم يترك العالم ليزدان . ولكن كيف حدث الامتزاج بين الاثنين ، بين النور والظلمة ؟ يرى كيومرث أن النور خير الناس ، وهم أرواح بلا أجساد ، بين أن يرفعهم الله من مواضع أهرمن ، وبين أن تلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن . وقد طلبوا تقمص الأجساد لكي يحاربوا أهرمن وجنوده على أن يمد لهم النور بقوة من جنده . فإذا ما تم لهم الانتصار وقضوا على أهرمن وجنوده ، عادوا ثانية إلى عالم النور ، وإذا ما ظفروا بأهرمن وجنوده . تكون القيامة . فذلك سبب الامتزاج وهذا سبب الانفلاص (٢) .

(ب) الزروانية :

ثم تظهر الطائفة الثانية وهي الزروانية وكانت تسود أيضاً الأساطير الفارسية ، ويقال أيضاً إنها عاصرت النبي سليمان بن داود وأنها قايمته مقاومة عنيفة . والزروانية عقيدة تشبه الكيمورية . غير أنها صورت نشأة الموجودات في صورة أخرى . فقررت أن النور أبداع أشخاصاً من نور ، كلها « روحانية ربانية » ، ولكن زروان كان أعظمها إطلاقاً . أما أهرمن ، أو الشر ، فقد نشأ من تفكير زروان - الشخص النوراني الأعظم - في نفسه ، فحدث أهرمن أو الشر من ذلك التفكير ، وسياق المذهب على هذا الأساس يؤدي إلى أن أهرمن مخلوق ، غير أن نصاً يذكره

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٦٠ .

(٢) الشهرستاني الملل والنحل ج ٢ ص ٦١٢ - ٦١٢ .

الشهرستاني عن طائفة منهم يقول « إنه لم يزل كان مع الله شيء وديء، إما فكرة رديئة وإما عفونة رديئة ، وذلك هو مصدر الشيطان . وكانت الدنيا حالية من الشرور والآفات . وكان أهلها في نعيم محض ، فما حدث أهرمن ، حدثت الشرور والآفات » . ويذكر الشهرستاني أيضاً عن أبي حامد الزرואني : أن الشيطان كان لم يزل في الظلمة والجو ونخله بمجزل عن الكون ، ولكنه حين رأى النور . جذب إليه ، فزحف نحوه . ثم ثب فيه . وأدخل معه الشرور والآفات ، فأوجد الله العالم ، لكي يحصره فيه وتعلق الشيطان بالعالم فهو « محبوس فيه » بقذف بالآفات والحزن إلى الناس . فمن أحياء الله رماه أهرمن بالموت ، ومن أصحابه رماه بالسقم ، ومن سره دهاه بالحزن . فلا يزال كذلك حتى يوم المعاد . وكل يوم يقص سلطانه حتى لا يتبين له قوة . فإذا كانت القيامة ذهب سلطانه وخمدت نيرانه . ورالت قوته . فيطرحه الله في الجو ، والظلمة ليس لما حد ولا منتهى . ولكن هل تقصد الزروانية حقاً مثل هذه المعاني ؟ أم هل ترمز أساطيرها إلى شيء عميق . إلى ما يتصور في العقل ؟ أي أن العقل يتخيل ويتصور هذا فقط حين يرى في الإنسان قوى الخير والشر تتصارعان ؟ !

(٢) الزرادشتية :

لقد كانت هذه الأساطير والتصورات مهددة لظهور الدين الذي اعتنقته فارس بعد ذلك وأثر في حضارتها ، وعصر الإسلام . ثم بقي حتى يومنا هذا تحت اسم الدين البارسي . ولكنه عرف في التاريخ باسم الزرادشتية ، وعرفه المسلمون باسم المنيوية .

عاش زرادشت في منتصف القرن السابع قبل ميلاد المسيح . ووفى على الأرجح سنة ٥٨٢ م .

وقد ولد في أذربيجان وولادته تشبه إلى حد بعيد ولادة المسيح ونشأته الأولى : إن الله خلق في وقت ما - في الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته - خلقاً روحانياً . فلما مضت ثلاثة آلاف سنة ، أنفذ مشيئته في صورة من نور متألئ على تركيب صورة الإنسان . وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين .

وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض . وبنى آدم . ساكنة غير متحركة ثلاثة آلاف سنة . ثم جعل روح زرادشت في شجرة أنشأها في أعلى علين وغرسها في جبل من جبال أذربيجان . ثم مزج شبح زرادشت ببلن بقرة ، فشربه أبو زرادشت . فصار نطفة . ثم مضقة في رحم أمه . فقصدها الشيطان وغيرها . فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالات على برزها فيرات . ثم إنه لا ولد ضحك ضحكة تبنيها من حضر . واحتالوا على زرادشت حتى وضعوه بين ملجحة البقر وملجحة الخيل وملجحة الذئب . وكان

يقوم كل واحد منهم بحمايته من جنسه وحين استوى عوده ، انتقل إلى فلسطين واستمع إلى بعض أنبياء بني إسرائيل من تلاميذ النبي أرميا ، ثم عاد إلى أذربيجان ، ولم تطلن نفسه إلى اليهودية ، فبدأ يدرس الأديان الفارسية القديمة . وحين بلغ ثلاثين سنة ، بعث الله نبياً ورسولاً إلى الخلق . صورة أولية من المسيحية : ولادة غامضة ، والتكلم في المهد ، والبعث في الثلاثين ، والتلمذة على نبي يهودي ، ثم نسبت إليه أيضاً خوارق ومعجزات كإحياء المتيقن ورد قوة الإبصار إلى العينين ، وهذا ما دعا الكثير من المؤرخين الأوربيين إلى القول بأن المسيح تعلم من الزرادشتية كل خوارقه ، خلال رحلته المشهورة إلى الهند عبر فارس وأن من السهولة بمكان أن نجد في المسيحية الآثار الكبيرة الزرادشتية .

وقد دعا زرادشت الملك الفارسي كيستاسب بن طراسب إلى عقيدته فأمن بها ، وأصبحت الزرادشتية الدين الرسمي لفارس .

وأهم كتاب له عرفه العرب هو « الأيستا » وشرحه : « الزندوستا أو الزندافشتا » والكتاب يقسم العالم إلى قسمين : الروحاني والجسماني أو الروح والشخص ، كما يقسم الخلق إلى قسمين التقدير والعمل . ثم يتكلم في مبادئ التكليف وهي حركات الإنسان ويقسمها إلى ثلاثة أقسام : « الاعتقاد والقبول والعمل » . وبالثلاثة يتم التكليف ، فإذا الإنسان فيها خرج عن الدين والطاعة وإذا جرى على مقتضى الشريعة ، فاز للفوز الأكبر .

أما مذهبه الوجودي : فهو يعالج أيضاً مسألة الخير والشر على سياق المذهب القديم — هل يصدران عن مبدأ واحد أو مبدأين ؟ أخذ زرادشت أيضاً بمبدأ الثنائية ، فردهما إلى أصلين متضادين : هما مبدأ الوجود : النور والظلمة ، وهما كما سبق ، يزدان وأهرمن . وقد امتزج النور بالظلمة لسبب ما ، فحدث عن هذا الامتزاج صدور الموجودات كلها . فالموجودات إذن — والكائن الإنساني منها على الخصوص — مزيج من نور وظلمة ، أو من شر وخير . وقد توقف وجود العالم على هذا الامتزاج ، فلم يحدث ، لما نشأ العالم . والعالم في صراع دائم بين القوتين : قوة الظلام وقوة النور ، وتستمر القوتان في نزاع حتى يتغلب النور ، فيخلص الخير إلى عالمه ، وينحط الشر إلى عالمه وهنا يكون الخلاص .

حاول المؤرخون الإسلاميون أن يصوغوا الزرادشتية بصيغة تتصل إلى حد ما ، بالتوحيد ، فذهبوا إلى أن في منطق المذهب هذا أبعاد المبدأين : النور والظلمة . وهو واحد ، لا شريك له ، ولا ضد ، ولا ند ثم أبداع الله النور والظلمة وجود أدنى من وجود النور ، إن وجود النور وجود حقيقي ، وأما وجود الظلمة فضعفي ، أي أنها تابعة للنور تبع الظل للإنسان . إن النور موجود والظلمة ليست موجودة على وجه الحقيقة . وقد أبداع الله النور ، وحدث الظلام تبعاً ،

لأن من ضرورة الوجود التضاد . فوجود الظلام ضرورى إذن واقع فى الحقيق^(١) .

وقد سميت الزرادشتية عند المسلمين بالمجوسية : والمجوسية علم على عبادة النار . وقد اعتنق زرادشت - فيما يبدو ... عبادة النار أيضاً ودعا إلى تقديسها ، فأصبحت وصفاً لليلة المجوسية وللدین القارصی كله . ثم بقيت هذه العبادة حين دخل الإسلام فارس وانتشرت بيوت النار فى أرجاء الإمبراطورية الإسلامية . وعرفت طقوس المجوسية الزرادشتية معرفة تامة .

ولقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن هناك شبيهاً بين الزرادشتية وبين الإسلام ولم يشعروا إلى أن المسلمين قد صوروا المذهب بصورة التوحيد ، كما فعلوا دائماً حتى مع فلاسفة ما قبل سقراط ، والحقيقة أن الزرادشتية صورة متناسقة إلى أكبر حد مع المسيحية . وذلك إذا ناقشنا حياة زرادشت . وحياة المسيح فى ضوء الأخبار الإيرانية التى وصلتنا عن زرادشت . ونحن نعلم أيضاً - من خلال الإنجيل - وصول المجوس إلى بيت لحم للإشارة بميلاد المسيح .

تلك هى صورة موجزة للمذهب زرادشت عند المسلمين . أموا بأطراف مذهبه . وإن كان قد شاب معرفتهم له أحياناً بعض الاضطراب والغموض ، وما زال للدين البارى أو الزرادشتية - أتباع قلائد فى العالم الإسلامى . غير أن أثره الفعال كان فى طوائف الباطنية من قرامطة وحشاشين وغيرهم ثم اعترف به البهائية أخيراً ووجدت فى الزندافسته - كتاب الزرادشتية - بشارات بالبهاء والباب ، فى نصوص نقلها البهلاء عن الشهرستانى يتكلم فيها عن الإشریطا الأول الذى ظهر فى عهد بيارى ، وإشریطا الثانى الذى سيخضع له الملوك ويم دينه الآفاق . وإشریطا الأول هو - فى رأيهم - رضى عقيدتهم - الباب . وبيارى هو ناصر الدين شاه الذى عذب البابية عذاباً شديداً ، وبكل بهم أشد تنكيل . وإشریطا الثانى هو البهلاء .

• • •

هؤلاء هم المجوس القدامى وهم يختلفون عن الغنوصية التنوية . إنهم بدأوا من فكرة الخير والشر من مبحث أخلاقى . ثم انتقلوا إلى تفسير الكون كله . رأوا مظاهر التنبية فى كل شيء . فى الذكر والأنثى ، والصحة والمرض . والقوة والضعف والروح والجسد . والمادة والصورة . ومن هذا اتجهوا إلى تفسير الكون . وروده إلى عناصر كل واحد من هؤلاء : فردوا الخير والذكر والصحة والقوة والروح إلى مبدأ أول ، والشر والأنثى والمرض والضعف والجسد إلى مبدأ ثان . هو أقل من المبدأ الأول وأحدث . ولكن الغنوص ظهر يسيطر على المذهب التنوى ، فظهرت الثنائية القديمة بين الله ومادة أى بين النور والظلمة . واعتبر الاثنان تديينين يتساويان فى القدم . ويختلفان فى الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح .

(١) الشهرستانى .. الملل ج ٢ ص ٧٠ .

(د) الديصانية :

وأول مثال للفنوصية الثنائية هو مثال الديصانية نسبة إلى مؤسسها ديصان أو برديصان وقد ظهر ديصان قبل ماني ومهد له . ويرى صاحب القهرست أن ديصان ظهر بعد مرقين بثلاثين عاماً . آمن ديصان بالأصليين القديعين : النور والظلمة . . النور مختار أى يفعل باختياره ، والنور مطبوع يفعل الشر اضطراراً . والنور عالم قادر حساس دراك ، ومنه تكون الحركة والحياة ، والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل له ولا تمييز . والنور جنس واحد ، والظلام جنس واحد . والنور لا تمييز في إدراكاته وحواسه ، كلها متفقة ، فسمعه وبصره وصائر حواسه شيء واحد ، فسمعه هو بصره وبصره هو ذوقه ، وإنما قلنا سمع وبصر لاختلاف اللغة فقط ، وكذلك الظلام^(١) وسنجد نفس هذه الفكرة لدى المعتزلة فيما بعد .

أما كيف حدث الامتزاج ، فقد اختلفت الديصانية فرقتين : فرقة تقول إن النور خالط الظلمة باختيار منه ، لكى يصلحها ويبيدها نوراً ، فلما خالطها امتنع عليه الخروج ، فصار يفعل القبيح اضطراراً لا اختياراً . وفرقة تقول : إن الظلام احتال حتى تثبت بالنور من أسفل صفحته فاجتهد النور حتى يتخلص منه ، فاعتمد عليه ، فلجج فيه بغير اختياره ، ولذلك فزته يحتاج إلى زمان لكى يتمكن من التخلص منه^(٢) .

ولكن كيف يحدث التخلص ؟ لا نجد شيئاً واضحاً في هذا عند الديصانية بحيث يرى بعض الباحثين أن ديصان نفسه لم يكن غنوصياً واضحاً . ولكن من الثابت أن هرمونيوس بن ديصان ، رئيس الفرقة بعد أبيه ، قد أدخل مزيجاً من الفنوصية والأفلاطونية والرواقية في المذهب وتقابل هذا المزيج الديصاني مع شيوخ الإمامية من أمثال هشام بن الحكم ، والمعتزلة من أمثال النظام . . وحدث تبادل الأسلحة ، فأخذوا من الديصانية خلال هجماتهم عليها . وقد كانت الديصانية كما قلت مهددة لظهور المانوية . وقد أعلنت المانوية الغنوص بل كانت أعظم غنوص حارب الإسلام في صور متعددة بعد ذلك .

(هـ) المانوية :

والمانوية نسبة إلى مؤسسها ماني بن فاتك ، وفاتك نشأ في أذربيجان ، ثم انتقل إلى بابل ، وكان على عبادة الأصنام ، ولكنه غير دينه حين سمع هاتقاً يناديه : يا فاتك ، لا تأكل لحماً ولا تشرب خمرًا ولا تنكح بشراً . فانتقل إلى صستمان حيث عاش مع طائفة المخسلة . وكانت

(١) ابن النديم : القهرست - ص ٢٨٨ .

(٢) القهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٩٠ .

امراته حاملات جنائى . ثم ولدته حوالى سنة ٢١٥ م ، وأجبرت الناس بأنها كانت ترى له الملائكة الحسنة ، وكانت ترى فى البقطة أيضاً كأن هناك من يأخذه فيصعد به إلى السماء ثم يرده ، وأحياناً كان يغيب يوماً أو يومين ثم يعود . وكان يتكلم فى ثقافته بالحكمة . . وهنا ترى صورة للمسيح . ثم حين أتم اثنتى عشرة سنة أتاه الروح من ملك جنات النور -- وجنان النور هو الله ، وملكه هو « التوم » أو القرين . وقد ناداه : « اعتزل هذه اللثة فقلت من أهاها وعليك بالتراحة وترك الشهوات ولم يأن لك أن تظهر لحدائق سنك » وفى بابل درس مائى الأديان الفارسية القديمة ، وبخاصة عقيدة زرادشت وكتبه ، والمسيحية والغنوصية ، ولا بلغ الرابعة والعشرين أتاه ملك جنات النور ثانية وقال له : قد حان لك أن تخرج فتتحدى بأمرك . وأعلن أنه « تقار قليب الذى بشر به عيسى » . وقد رفض مائى الأناجيل المعروفة ، ورأى التعارض الكبير بينها فاختار فقط بعض أجزائها ، واستند على أناجيل أعان أنها أقدم من الأناجيل الأربعة . وقرر أيضاً أن المسيح لم يصلب ، وإنما الذى صلب شيطان تمثل صورته ، وأعلن هذا إعلاناً حاسماً ، ومستنداً على الأناجيل التى بين يديه ، ومستنداً على الأخبار المتواترة التى وصلته ، وقد كان قريب العهد من ظهور المسيح ، وكان لا يأبه بالعهد القديم ، ويرى أن يد التغير قد أصابته ولذلك هاجم اليهودية هجوماً عنيفاً . ويرى كثيرون من المؤرخين الأوروبيين صحة الكثير من آراء « مائى » فيما يخص المهديين القديم والجديد .

وحين دعا الملك التوم مائى قالوا : « عليك السلام مائى ، ومن وصى الرب الذى أرسلنى إليك ، واختارك لرسالته ، وقد أمرك أن تدعو بمحقتك ، وتبشر ببشرى الحق من قبله ، وتحمل فى ذلك كل جهلك » خرج مائى إلى الهند ، ومعه تلميذاه شمعون وزكوا وأبوه ، وأعلن هناك أولاً « أمل الحياة » ثم انتقل إلى الصين ، ومنها إلى خراسان ثانية ، وكان شاپور بن أردشير على عرش فارس ، فاتصل مائى بأخيه فيروز فأعجب به وأوصله إلى أخيه ، وسمح له الملك بالوعظ ونشر مذهبه ، ولكن الزرادشتيين قاوموه وأثروا على شاپور ، فأعدمه سنة ٢٧٧ م .

أما مذهبه : فقد تابع الثنائية القديمة فقال : إن مبدأ العالم كونان أحدهما نور والآخر ظلمة ، كل منهما منفصل عن الآخر . فالنور هو العظيم الأول ليس بالعدد ، وهو الإله الحق ملك جنات النور وله خمس صفات : العلم والعقل والغيب والقطنة وخمس صفات روحانية هى الحب والإيمان والوفاء والمروءة والحكمة ، وهذه الصفات قديمة أزلية . ومع هذا الكون شيان أوليان ماديان : أحدهما الجو والآخر الأرض ، والجو خمس صفات أيضاً هى الحلم والعلم والعقل والغيب والحكمة . وللاأرض عناصر خمسة - أربعة منها جسدية وهى النور والماء والنار والرياح ، وروحها : النسيم ، والكون الثانى هو الظلمة ولها خمسة عناصر : الضباب والحريق والسمرم والظلمة ، وروحها : الدخان .

والكونان متجاوران ، ولو أنهما في فعلهما وتديروهما متضادان ، ولكنهما في الخير متحاذيان : كون النور من جهة فوق مرتفع من ناحية الشمال ، وكون الظلام من جهة تحت منخفض من ناحية الجنوب .

أما الامتزاج بين الكونين ، فقد اختلفت أساطير المأثورية في سببه ، فأسطورة تقول : إنه حدث اتفاقاً ولا قصداً ولا اختياراً أى أنه لم يقصد إليه كما تقول الزرادشتية . وأسطورة ثانية تقول إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاхلت من روحها بعض التشاغل ، فنظرت روحها « الدخان » إلى عالم النور ، فاشتاقَت إليه فأوحَت إلى الأبدان أن تخالطه فأسرعت إلى إيجابتها ، ولذلك خالط الدخان النسيم ، ومن هذه الخاطلة العالم الذى نعيش فيه . والحياة والراحة واللذة في هذا العالم فن النسيم ، والملاك والآفات فن الدخان . واختلط الحريق أيضاً بالنار فالضوء والنور من النار ، والملاك والفساد فن الحريق . اختلط النور عامة بالظلمة : فن النور الصفاء والحسن ، ومن الظلام اللون والكدر . . إلخ . اختلطت الأجناس الخمسة الظلامية بالأجناس الخمسة النورية فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أرسل ملكاً من ملائكته ، فخلق هذا العالم على هذه الهيئة التى نحن فيها ، لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة . وخلق الشمس والقمر ليعاونا النور المنبث في الظلام أن يعود إلى عالمه .

وحدث أن تقابل أركونان - ذكر وأنثى ، وأحاطت بهما الشهوة والمرض فتناكحا ، فحدث الإنسان الأول ، ثم حدث التناكح مرة أخرى فتشأت المرأة الحسنة « حواء » . فلما رأى الملائكة الخمسة « نور الله وطيبه الذى استلبه المرض » والذى أودعه في ذنبك المولودين ، سألوا البشير ، وأم الحياة ، والإنسان القديم وروح الحياة أن يرسلوا إلى ذلك المولود من يطلقه ويخلصه ، فأرسلوا عيسى . وعهد عيسى إلى آدم ، وأوضح له الجنان والآلئة وجههم والشیاطین والأرض والسماء والشمس والقمر ، وخوفه من حواء ، وحذر أن يقرىها ، ولكنه عاد إليها بالشبق الذى فيه ، فحدث التناسل .

والشمس والقمر تخلصان العالم من الظلام ، والصلاة والتسبيح والتقديس والكلام الطيب تخلص الإنسان من الظلام والنسيم الذى في الأرض لا يزال يرتفع لأن من شأنه الارتفاع إلى عالمه ، وكذلك جميع أجزاء النور أبدأ في الصعود والارتفاع ، وأجزاء الظلمة أبدأ في التزلزل . حتى تخلص الأجزاء ويطل الانتراج ، وتتحل التراكيب ، ويصل كل إلى عالمه وذلك هو القيامة والمعاد . ^(١) وقد كتب مانى كتباً كثيرة وكذلك تلاميذه . وانتشرت هذه الكتب في فارس ، ثم عرف المسلمون الكثير منها .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٨٣ .

(و) المزدكية :

والطائفة الثالثة من الثنوية الغنوصية هي المزدكية ، نسبة إلى مزدك فارسي من نيسابور . وقد ولد في أواخر القرن الخامس عام ٤٨٧م وقتل في سنة ٥٢٣م . كان مانوياً أول الأمر ، تابع ماني في قوله بالأصلين القديمين . إلا أنه اختلف عنه في أن النور يفعل بالقصد والاختيار ، وأن امتزاج النور بالظلمة كان اتفاقاً ، وخلاصهما أيضاً كان اتفاقاً . ولكن من الغريب - وتمت تأثير فلسفي فيها بعد - أرجع مزدك الأصلين القديمين إلى أصول ثلاثة : الماء والنار والأرض ، اختلطت ، فحدث من اختلاطها على نسب متساوية : مدير الخير ، على نسب غير متساوية : مدير الشر . والمادة الأولى ، مادة الخير ، مادة صافية . والمادة الثانية مادة الشر . مادة كدرة .

ولكن يعود الإنسان رياناً ، لابد أن تكون بين يديه أربع قوى : قوى التمييز ، والفهم ، والحفظ ، والسرور . فمن ملكها واجتمعت فيه ، انفتح له السر الأكبر ، وانفتحت عنه التكاليف فأسلمت له الدنيا بما فيها من متاع . بل إنه أمر أتباعه جميعاً بأن يتنهوا عن الحرب والبغضاء والمشاحنة وذلك بأن أحل لهم شريعة المال والنساء ، وهما سبب كل حرب وبلاء ، فجعل الناس شركة فيها ، كاشتراكهم في الماء والنار والكأ .

ولقد ذكر البيروني أن مزدك كان قاضياً للقضاة في أيام قباد بن فيروز ، وأنه كان زرادشتياً أول الأمر ثم انقلب على المذهب الزرادشتي ودعا إلى مذهب خاص به هو الإيمان بالاثنتين ، ولكنه قال « باشتراك الناس في الأموال والنساء » وهذا ما دعى إلى إقبال الناس عليه ^(١) .

وقد احتفى المسلمون أشد الاحتفاء بتاريخ مزدك والمزدكية ، والسبب في هذا أن المزدكيين كانوا الخطر المباشر على كيان الإسلام والمسلمين ، فزاهم بفردون لم باباً في الفقه . فلا يرون نكاح نسائهم ولا أكل ذبائحهم ، كما يرون أنهم لا يجوز قبول الجزية منهم لأنهم فارقوا دين الجورس الأصل واستباحوا المحرمات وزادوا بشيعة النساء والأموال ، بل ولجب على الأمر أن يستبيحهم فإن تابوا ، وإلا حجب قتلهم ^(٢) .

وقد دخل الإسلام فارس والمزدكية ، بالرغم من مقتل زعيمها ونشأت أنصارها . متشرة بنواحي الجبال في أذربيجان وأرمينية وغيرها .

(ز) المندائية :

وقبل أن تنتهي من عرض الفرق الغنوصية ، ينبغي أن نعرض لفرقة المندائية ، وكانت متشرة في جنوبي العراق ثم في الكوفة بعد . ويبدو أنها كانت أولى العقائد التي قابلها المسلمون في العراق

(١) البيروني - الآثار الباقية ص ٢٠٩ .

(٢) الهندكي الفرق ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

وملخصها : فوق السموات وفيها وراء ملكوت الكواكب ، يوجد عالم النور حيث تستقر الحياة — الواحد ملك النور المتساوي تحيط به الكائنات المقدسة — الملائكة . ومن هذا العالم ، عالم النور انشقت روح آدم وأرواح أبنائه من الماندائين . وفي أسفل : ملكة الظلام في أسفل سافلين . . نزل الماندائيين إلى الأرض ولن يخلصهم إلا كائن إلى ساعة الموت . يخلص الروح من البدن الكثيف ويعيدها إلى عالم النور .

(ح) الاتصالات بين المسلمين والغنوصية :

ولأن يسامح الإنسان — كيف تمت الاتصالات بين المسلمين والغنوصية ؟ وما هو مبدأ التزاغ العنيف الذي أدخل مكانه الفكري بين المسلمين والغنوصيين ؟ .

أما أن الجاهلية قد عرفت الغنوصية ، فهذا مما لاشك فيه ، فقد جاور العرب أهل فارس ، وكانت بينهم الصلات والمعاهدات ، فهل لم تنفذ التثوية إليهم ؟ يقول اليعقوبي : « وتزندق منهم قوم فقالوا بالتثوية ، ويذكر أيضاً أن قبيلة كندة قد تزندق ، وكان سيدها حجر بن عمرو الكندي شيخ قبيلة كندة وملكها وتوفي عام ٤٥٠ م . ومن العجيب أن تكون كندة بعد ذلك ، وفي الكوفة بالذات ، شيعية غالبية غنوصية على أشد ما تكون الغنوصية ^(١) .

ثم ظهر غنوصي عنيف ، اعتنق الزندقة ، أي الإيمان بالاثنتين على صورة عنيفة . وهذا الغنوصي هو أبو سفيان بن حرب . ولم يتنبه الباحثون إلى سبب عداوته الكبرى وضغنه المرير على الإسلام ، سواء في جاهليته أو بعد أن أُرغم على اعتناق الإسلام غداة فتح مكة . أما السبب في هذا فهو أنه « كان في الجاهلية زنديقاً » ^(٢) ونحن نراه يشهد حينئذ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم « وكانت الأزلام معه يستقسم بها » وكان كهفياً للمناققين ، وكان يتشقى في المسلمين إذ كشفوا بعض الكشوف يوم اليرموك ، فلم يؤمن حتى بعروته . ويظهر أبو سفيان عقيدته المترددة حين دخل على عثمان بن عفان رضي الله عنه وقد صارت إليه الخلافة فقال : « قد صارت إليك بعد تيم وعلى ، فأدرها كالكرة . واجعل أوتادها بنى أمية . فإنما هو الملك ، ولا أخرى ما جنة ولا نار » ^(٣) .

وقد طرده عثمان ونهره . ولكن (عثمان) ما لبث أن وقع في أحابيل هذه الأسرة المترددة . وحين تولت هذه الأسرة الأموية الحكم أظهرت نفعاتها المسمومة على الإسلام كدين في أكثر الأحيان . حقاً إنها قامت بفتوحات ممتازة ، ولكن لم تكن غاية هذه الفتوحات في نظر الخلفاء

(١) اليعقوبي ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) المقرئى : التزاغ والتخاصم ص ٢٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٣١ .

نشر الإسلام ، وإنما كانت غايتها توسيع رقعة مملكتهم وإغداق الدعم والمجيرات على قصورهم في دمشق .

وفي أواخر الجاهلية أيضاً ، روى مطاع الإسلام ظهر عنوصي قائم هو مسيلمة المنفى الكتاب ولم يبحث . مسيلمة الكذاب من هذه الناحية أبداً . وإن كانت هذه إشاحية ... فبأى أرى - السبب الحقيقي في عداوته للإسلام ومحاولته القضاء عليه في مهده ، وبعد انتداب الرسول إلى الله . ويكشف الجاحظ عن هذا فيقول ، إن مسيلمة طاف قبل التنبئ بالأسواق التي كانت بين دور العجم والعراق يلتقون للتسوق والبياعات . كنحو سوق الإبله وسوق حكمة الأنبار وسوق الحيرة ، يلتمس الخيل والتبريدجات واختيار المجعين والمتنبئين^(١) . من الواضح إذن أن مسيلمة قد تعلم الغنوصية هناك وعادها إلى البعامة . وقد قاوم مسيلمة وأتباعه الإسلام مقاومة عنيفة حتى قصى عليهم خالد بن الوليد .

وقد كان للذكور محمد جابر عبد المال فضل توجيه أنظارنا إلى وجود عبادة مسيلمة الكذاب في الكوفة في عهد عمر بن الخطاب ، فقدم إلينا النص الآتي عن كتاب الخراج لتقديم ابن جعفر المخطوط بدار الكتب الأهلية بباريس : « وكتب (أى مسيلمة) إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عبادة بن الحارث أحد بني عامر بن حنيفة - وهو ابن النواحة الذي قتله عبد الله ابن مسعود في الكوفة لما بلغه أنه وجماعة يؤمنون بكذب مسيلمة^(٢) . وهكذا عادت عقيدة مسيلمة الغنوصية التي أخذها من جنوبي العراق وفارس إلى الكوفة . ولكن سرعان ما تبين لعبد الله ابن مسعود الأمر فأخذها بشدة ، وقتل ابن النواحة وجماعته .

وقد وضع البيروني مسيلمة في نسق المتنبئين الغنوصيين ، وذكر الخليل التي ذكرها الجاحظ من قبل ، والتي قيل إنه أتى بها من جنوبي فارس . وذكر أن عبادة الأوثان لم تكن متمكنة في بني حنيفة^(٣) . واستنتج من هذا أنه حين أتى لهم الميوسى قبلوه ، وبني الكنديون على عبادته . ويدلر البيروني أن بعض بني حنيفة رثوه بأشعار منها :

لني عليك أبا غمامه كالشمس يطلع من غمامه^(٤)

هؤلاء جميعاً بقوا غنوصيين وذهبوا إلى الكوفة - كما رأينا - وشاركوا في مجتمعات الغنوصي العنيف ، في محاولة مستمرة للقضاء على الإسلام والمسلمين ودخل الإسلام بلاد فارس ، فوجد

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٤ ص ٣٦٩ - ٣٧٠ .

(٢) الذكور محمد جابر عبد المال . حركات الشيعة المتطرفين ص ١٧ ، ١٨ .

(٣) البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢ .

كل ذلك. وجده الزرادشتية في كل مكان كما وجد بيوت نارها المنبثة هنا وهناك . وقابل المانوية وغنوصها . وقد عادت المانوية إلى فارس علانية بعد دخول العرب أرض فارس . ثم وجد المزدكية متمكنة راسخة كما وجد المندائية أيضاً في البصرة .

ويهمنا بنوع خاص من بين هؤلاء الفرق - المانوية والمزدكية - فإن غنوصهما كان أخطر غنوص على العالم الإسلامي . وتاريخ المانوية يحتاج إلى بحث أكبر من هذه الصفحات القليلة ، كانت المانوية كاملة في فارس والعراق . ويذكر ابن النديم أن خالد بن عبد الله القسري وإلى الوليد بن عبد الملك على العراق كان يعنى بهم . واتصلت طائفة منهم بعامل من عمال الحجاج بن يوسف في المداين فأواهم وبني لم بعض الكنائس . وكان منهم أيضاً بقية أيام المأمون والمتصم . وانتهت رئاستهم إلى أبي على سعيد المانوي وكتابه نصر بن هرمزد السمرقندي . كما يذكر أيضاً أن من رؤسائهم الرسميين : أبا يحيى ، ويزادنيخت . ويبدو أن البعض منهم عاشوا في دمشق وكانت لهم فيها رئاسة . وعد ابن النديم من رؤسائهم أبا الحسن الدمشقي . وفي أيام المعتز كان يوجد عدد كبير منهم في سمرقند .

ونستنتج من هذا أنه كان هناك عدد كبير من الغنوصيين في العالم الإسلامي وزاد عددهم زيادة كبرى في بعض الجهات ، ويذكر ابن النديم « المختلة » ويقول إنهم كثيرون بتواحي البطائع ، ويزعمون أن الكونين ذكر وأُنثى ^(١) . ويذكر أن المرقونية والديصانية منهم أيضاً . وهم يتسرون بالنصرانية وهم كثيرون بخراسان . ويتكلم عن الجنجيين ، وأنهم يتسرون في جوشى وهي قرية على نهروان ، وعن ظهور خسرو الأزرقان ، وأن أتباعه كانوا يفنون لحناً موزوناً ، حفظ ابن النديم من كلامه :

نحن الذين حفظنا السرب في العالم .

فسرقنا من الدنيا المال العظيم ، فلمعنا

فلذهبنا إلى النهر ،

فلذهبنا بهن سودا ، وأثينا بهن بيضا

ورددهناهن مشرقات مضيات . . . (٢)

وقد اعتبر ابن النديم الجعد بن درهم مانوياً ، وكذلك تلميذه آخر ملوك بني أمية . ثم يذكر ابن النديم رواية تقرر أن المأمون كان مانوياً ، ثم يكلب ذلك .

(١) ابن النديم : الفهرست - ص ٥٤١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست - ص ٤٨٩ .

وقد كتب ابن التديم أيضاً قائمة بأسماء المتكلمين الذين كانوا يظهرن الإسلام ويعطون الزنادقة كابين طالوت وابن أبي شاعر وابن الأعلى الخزري وصالح بن عبد القدوس وعبد الكريم ابن أبي العرجاء . ويذكر « أن هؤلاء كتباً مصنفة في نصره الاثني ومذاهب أهلها »^(١) ويذكر البيهقي أن عبد الكريم بن أبي العرجاء كان مانوياً ، قتله محمد بن سليمان وإلى الكوفة من قبل أبي جعفر المنصور ، وأنه حين أتى به للقتل قال « أما والله لئن قتلتموني ، لقد وضعت عليكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال ، وأحل بها الحرام ولقد فطركم في يوم صومكم وصومكم في يوم فطركم »^(٢) كما كان هناك مجموعة من الشعراء المانويين أو الزنادقة ، منهم بشار بن برد وإسحق بن حلق وابن سابة وسلم الخاسر وعلي بن الخليل . ويرى ابن التديم : أن من اشتهر بالزنادقة - أي المانوية « أبو عيسى الوراق ، وأبو العباس الناشي ، وبلجهازي محمد بن أحمد » واعتنق عدد من حكام المسلمين ذوى الأصول الفارسية المانوية كالبرامكة ومحمد بن عبد الملك الزيات^(٣) . ويذكر المسعودي أن المهدي قام بتتبع الزنادقة « وأمن في قتل الملحدين والذاهبين عن الدين ، ولظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتماداتهم في خلافته ، لما انتشر من كتب ماني وابن ديسان ومرتقون بما نقله ابن المقفع وغيره ، وترجعت من الفارسية والقهلولية إلى العربية ، وما صنعه في ذلك الوقت ابن أبي العرجاء وحمام عجرد ويحيى بن زيادة ومطيع بن إياس تأييداً لمذاهب المانوية والديسانية والمرتونية^(٤) . كتبت الكتب إذن في مذاهب المانوية والديسانية والمرتونية ، وانتشرت في العالم الإسلامي وقام عدد من الشعراء والكتاب بنشرها في شعرهم ، وكانت لهم صلواتهم ومجتمعاتهم بل يذكر أبو نواس « كنت أتهم أن حمام عجرد إنما روى بالزنادقة لهيئته في شعره ، حتى حبست في حبس الزنادقة فإذا عجرد إمام من أئمتهم ، وإذا له شعر مزاج بيتين بيتين يقرأون به في صلواتهم » .

واتخذ بعض المانوية طريق الزهد لباس التصوف يخفون به مانويتهم . فكانوا يظهرن التفرغ من الصيد . ويرون أن ذلك من القصوة^(٥) « وكان الذي يفعل هذا إناس من الصوفية ومن النصارى لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة في رفض الذبائح ورفض إراقة الدماء والزهد في أكل اللحمان . وقد أوصى المهدي ابنه موسى أن يتجرد لهذه العصابة - عصابة ماني - ويخبره أنها تدعو إلى ظاهر حسن - كاجتناب القواحش والزهد في الدنيا والعمل للأخرة ثم تخرجهم بعد

(١) نفس المصدر ص ٤٧١ - ٤٨٢ .

(٢) البيهقي : الآثار الباقية ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) ابن التديم : الفهرست ص ٤٨٦ .

(٤) المسعودي : مروج الذهب ج ٤ ص ١٩ .

(٥) البيهقي : الآثار الباقية ص ٦٧ ، ٦٨ .

ذلك إلى : تحريم اللحم ومس الماء الطهور ، وترك قتل المومنان مخرجاً ومحوراً ، ثم تخرجهم من هذا إلى عبادة اثنين : أحدهما النور والآخر الظلمة ، ثم تبيح بعد ذلك نكاح الأخوات والبنات والاختال بالبول وسرقة الأطفال من الطرق لتتقدم من ضلال الظلمة إلى هداية النور ، وطلب منه قتلهم وإفنائهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً^(١) وقد تتبع موسى الهادي الزنادقة حين تولى الخلافة قتلهم - كما يقول المقدسي - أبرح قتل . ويذكر المقدسي منهم : ازدبادار كاتب يقطين ابن موسى ، فقد ذهب إلى الحج ، ولكنه لم يستطع أن يخفى عقيدته للثانوية فقال : ما أشبههم بقر تدور البيدر ، قتله الهادي وصلبه ، ويذكره الشاعر فيقول :

قد مات ماني منذ أعصار وقد بدا ازدبادار
حج إلى البيت أبو خالد مخالفة القتل أو العار
وود والله أبو خالد لو كان بيت الله في النار
لا يقتل الحيات في دينه كفرا ولا العصفور في الدار
وليس يؤذى القار في جحره يقول روح الله في القار^(٢)

ثم ظهر غنوصي امتلاً شجرة بالمعاني الغنوصية : وهو أبو العتاهية ، تحت ستار من الزهد - نعرفه باسم زهد الزنادقة - أخذ الرجل ينث سبومه في العالم الإسلامي فزاه يقول :

لكل شيء معدن وجوهر وأوسط وأصغر وأكبر
من لك بالمحض وكل ممتزج وسادس في الصلبر منه تعالج
وكل شيء لا حق بجوهره أصغره متصل بأكبره

وهذه أفكار غنوصية ممتزجة بظاهر فلسفي يوناني ، فهو يذكر فكرة الخير المحض ، وهي فكرة مأخوذة من برقليس ، ولكنها أيضاً فكرة ثنوية تشير إلى النور المحض عند ماني ، والامتزاج فكرة غنوصية وكذلك العودة إلى الجوهر كل إلى جوهره : الروح إلى عالم النور ، والجسد إلى عالم الظلام . بل إن تقسيم الإنسان إلى عنصرين : معدن ، وجوهر - أي الجسم والنفس ، هو تقسيم نوري . ولكن الأفكار الغنوصية تتضح أكثر حين يرمس الكون كما رسمه الثانوية .

ما زالت الدنيا لنا دار أذى بمزوجة الصغرى بألوان القذى
الخير والشر بها أزواج للنا تنساج ولدا تنساج
لتجدهن المنايا كل عربين ولخلق يفنى يتحرك وتسكين

(١) الطبري : تاريخ سنة ١٧٩ ص ٥٨٨ .

(٢) المقدسي : البلد ج ٦ ص ١٠١ .

وهنا نظام غنوصي كامل. الخير والشر أو راج تتأدى الأزواج، الواحدة منهما إلى الأخرى ، حتى تنتهي أزواج الخير إلى النور وأزواج الشر إلى الظلام ويبدو أن الباحثين القدامى من حاول أن يخفف من ثنائية الرجل : فذكر الصولي أن مذهب أبي العتاهية كان القول بالتحديد وأن الله خلق جوهرين متضادين لا من شيء . ثم إنه بنى العالم على شكله هذا منهما « حديث العين والصنعة » ، لا يحدث له إلا الله » . ثم إن الله سيرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين ، قبل أن تفتي الذوات جميعاً ^(١) . هذه محاولة فقط للتخفيف من غلواء المذهب الثنوي عند الرجل . وقد قام الدكتور محمد جابر عبد المال - في كتابه الرابع « حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدينة العراق إبان العصر العباسي الأول » ، بتحليل بعض أشعاره وأثبت أنها غنوصية بحتة - ومنها :

والذي يملك الأمور جميعاً ملك حل نوره المكسبون

وهنا يعتبر أبو العتاهية الله ملكاً له ذات نورانية ، فالنور مكنون فيه أي في ذاته ، وأبو العتاهية يختلف ويتعدى عن فكرة القرآن : « الله نور السموات والأرض » فالنور في القرآن لا يمثل ذات الله ، وإنما يدل عليه . أما النور المكنون في الملك فهي فكرة ماندائية . ثم يفسر قول أبي العتاهية :

أستغفر الله من ذنبي ومن سرفي إلى وإن كنت مستوراً لخطيئة
لم تفتحني في دواعي النفس معصية إلا ويبقى وبين النور ظلماء

ويرى الدكتور محمد جابر عبد المال أن الشاعر هنا لا يتجه إلى التعبير القرآني « يخرجكم من الظلمات إلى النور » بل إلى المانوية أو الديصانية ، فصاغ قوله في ضوء ملاحظاتها . فالظلمة كانت تمسكه من أن يرى النور « فقاده نفسه إلى طريق يتضاد أو لا يتفق وطريق الخير أو النور فسار في الإثم والمصيبة ، حتى ارتد وانترعته عوامل الخير من هذا الظلام ونقلته إلى النور » ومن الأدلة الساحضة على ثنوية أبي العتاهية أنه يصرح :

لكل إنسان طبيعتان خير وشر وهما ضلطان

وهنا إشارة إلى عقيدة المانوية : إن الخير والشر ضلطان أوليان ، وهما في صراع دائم . وينتهي الدكتور عبد المال إلى القول بأن « أبا العتاهية يورد نظرية النور ناظراً مرة إلى مذهب الروافض أو الماندائية ، ويوردها مرة أخرى مقابلة للظلمة ناظراً إلى المانوية أو الديصانية ^(٢) .

(١) أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني ج ٣ ص ١٢٤ . وانظر أيضاً الدكتور محمد جابر عبد المال حركات الشيعة المتطرفين ص ١٣٦ .

(٢) الدكتور عبد المال : حركات ص ١٤٠ .

انتشرت المانوية والديصانية والمرفنية تحملها إلى العالم الإسلامي بقايا فارسية ، عشتت وفرخت في الكوفة ، ثم انتشرت منها إلى بغداد ، وكان طريقها « التشيع العالي » الذي ظهر في الكوفة فلما غلب على أمره أحد يفت بمومه تحت صورة الزهد أحياناً وأحياناً في صورة الشعر المالح . ولجزء الثاني من كتابي « نشأة الفكر » هو توضيح لآثار الغنوص في الغلاة من الشيعة ونفاذه إلى الإمامية والإسماعيلية . بل إن هناك رأياً له خطره : إن مؤسس الإسماعيلية هو أبو شاذكر الديصاني ، وأن أبا شاذكر الديصاني هو ميمون بن ديصان بن سعيد بن غضبان — صاحب كتاب الميزان في نصرته الزندقة .

ولا شك أنه كانت هناك مؤامرة شعبية كبرى للقضاء على الإسلام ، ولا شك أنه كان وراءها بعض الفرس . أما غالبية الفرس فكانوا مسلمين أوفياء دافعوا المانوية والديصانية والمردكية والمناذنية كما دافعها مفكرو العرب . وكان يمثل مطلع هذه المؤامرة الشوبية والغنوصية المفكر الفارسي عبد الله بن المقفع .

كان « روزبه » هو الاسم الفارسي القديم لعبد الله بن المقفع . أكبر أعداء الإسلام على الإطلاق . قضى أكبر سنى حياته في عهد الدولة الأموية ، وكان زرادشتياً في قول لاشتهاره بالقيام بطقوس الجورس عامة ، وفي قول آخر أنه كان مانوياً أو مزدكياً . وقد قام بترجمة كتاب مزدك المعروف باسم « ديستاو » لينشر العقائد المزدكية ، وسرى عمله هذا يؤتى ثماره البنيضة فسرعان ما تتكون في أوائل العصر العباسي فرق مزدكية كثيرة . كما أنه كتب كتاب « الدرة البتية » في معارضة القرآن . غير أن أهم كتاب له قام بترجمته هو كتاب « كليلة ودمنة » ، وقد ضمن هذا الكتاب باب « برزويه » . وهذا الباب من أخطر الأبواب في نقد الأديان عامة . يتكلم عن تعارض الأديان وعن عدم التوصل إلى اليقين فيها ، يبني يعتبر العقل وحده أعظم وسيلة وأفضلها للمعرفة ! ! كان ابن المقفع يرى إلى نشر الإلحاد والتحلل من الإسلام بالذات : وقد تبين للبروفيه هنا فقال وهو بصدد الكلام عن كتاب « كليلة ودمنة » ، « وبودي لو كنت أتمكن من ترجمة كتاب ينح تنثر وهو المعروف عندنا بكتاب « كليلة ودمنة » ، فإنه تردد بين الفارسية والمهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن بتغييرهم لإياه ، كعبد الله بن المقفع في زيادته باب برزويه فيه ، قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين وكسرهم ، للدعوة إلى مذهب المانية ، وإذا كان منهما فيا زاد ، لم يخل عنه فيا قتل » ^(١) قد تنبه إلى هذا فقال « ما وجدت كتاب البيروني — إلى مانوية ابن المقفع وقد تنبه الخليفة المهدي من قبل إلى هذا فقال « ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع » ^(٢) . كما قام القاسم بن إبراهيم الزيدى المتوفى عام (٢٤٦ هـ)

(١) تحقيق ما لهنت من مقولة : ص ٧٦ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ١٨٧ .

يوضع كتاب « الرد على الزنديق الثمين ابن المقفع » . وقد تنبه القاسم بن إبراهيم أيضاً إلى مانوية ابن المقفع .

رأينا إذن كيف نفذت المانوية بكل الوسائل إلى العالم الإسلامي محاولة الانقضاض على الإسلام وتزيقه ، وتزيق وحدة الأمة الإسلامية ، تفريقها إلى فرس وعرب ، غير أنه كان هناك في فارس -- وبعد دخول المسلمين -- غنوص أكثر عنفاً وأكثر ضراوة وهو غنوص المزدكية : إن الحركة المزدكية لم تحت على الإطلاق بوقفة مزدك بل قامت « خربة » امرأته بالدعوة وأنشأت الفرقة الخرمية أو الخرمينية « وكانت هذه الفرقة مرية عملت في فارس قبل الإسلام وبعد الإسلام ، واتصلت بمهارة بالحركات الشيعية وحركات الغلاة ، وحركات الإسماعيلية الإيرانية والقرامطة . أو بمعنى أدق انحلت الخرمية أو الخرمينية التشيع ملجأ لما حتى قبل « قد أصبح مزدك شيعياً » . وكان من أبرز الصلات بين المزدكية وبين القرامطة : أخذ الأخيرين بشيوعية الأموال التي دعا إليها مزدك . وقد تحقق هذا ، في مجتمعات القرامطة كما بينت في الجزء الثاني من كتابي هذا . وقد أخذ حمدان قرط ثم قرامطة البحرين بالنظام الاجتماعي للمزدكية ، وإن كنت أشك كثيراً في أنهم أخذوا بالعقيدة الثنوية . غير أن أثر المزدكية الواضح إنما كان في غلاة الكوفة من الشيعة ، ثم ظهر لدى الشعراء المتزنقة ، وأبرز مثالا لحولاء بشار بن برد وكان عبد الله بن المقفع قد ترجم في أواخر الدولة العباسية كتاباً لمزدك يحوى عقائده ، فكانه مهد السبيل لإنشاء هذه المجتمعات المزدكية الخطيرة : لدى القرامطة في جانبهم الاجتماعي ، ثم لدى الغلاة من الشيعة للعباسيين -- كما سترى بعد قليل -- في عقائدهم نفسها . كما نجد لدى الباطنية ، أو غلاة الإسماعيلية .

-- أما أول الخرمية أو بمعنى أدق أول المزدكيين الرسميين في العالم الإسلامي فهو الداعي العباسي عمار بن بديل (المتوفى عام ٨١١٨هـ) . كان هذا الرجل من أتباع خربة وفرقته الخرمينية . وقد غرس ابن بديل غرساً مكيناً للخرمية خلال دعوته للعباسيين ، هذا الغرس الذي سيظهر فيما بعد على أفضح صورة .

لقد استطاع هذا الرجل أن يخدع بكبير بن ماهان كبير الدعاة العباسيين وفي عام (٨١١٨هـ) وجه ابن ماهان عمار بن بديل والياً من الشيعة بخراسان . ونزل عمار بن بديل مرواً -- وكان يخنى مزدكيته أول الأمر ، ثم ما لبث أن غير اسمه وتسمى بخنداش وهو اسم فارسي ، ثم أخذ يدعو لبنى العباس ، فلما سارع الناس بالاستجابة إليه ، نشر دعوته المزدكية « يقول المقدسي : « ومثل لم الباطل في صورة الحق ، فرخص لبعضهم في نساء بعض ، وهو أول من أبدأ الباطنية في الأرض » ، وأخير أتباعه أن هذا أمر محمد بن علي ودينه وشريعته . وقد أخذه والي الأمويين أسد بن عبد الله القسري وقتله ، كما قتل بعض أتباعه . وكتب الشيعة من خراسان إلى

الإمام محمد بن علي العباسي يخبرونه بالأمر ، وهو مشتمر منهم ، فأرسل إليهم كتاباً ، فلما فتحوه لم يجدوا سوى « بسم الله الرحمن الرحيم » فأدركوا أن خلشاً قد خلعهم ولكن بقي البعض على مزدكيته^(١) في أفقع صورة .

وانتقلت دعوة مزدك والخرميدية أو بمعنى أدق المزدكية إلى الأبى هاشمية والحفنية ، أي بقايا البكسانية وما كان أكثرهم « وأثرت - كما قلت - في القرامطة . ثم عشت الدعوة في خراسان - فظهرت واضحة في الأبى مسلمية « لم يكن أبو مسلم الخراساني مزدكياً ، وإنما فشت المزدكية في الخلط الكبير من أتباعه ، كانت المزدكية هناك من قبل تحت اسم الكوركبة والنورساعانية والبركوكية^(٢) . ولكن اسمها الغالب عليها كان الخرميدية^(٣) . وقد انقضت الخرميدية جميعاً سرّاً تحت لواء أبي مسلم الخراساني لعلها تجد الفرصة السانحة للانقراض على الإسلام . بل إن فرقة الرزامية ناديت بالوهبة أبي مسلم الخراساني في أثناء حياته ، وبحلول الإله فيه ، فقتلهم أبو مسلم عن بكرة أبيهم^(٤) . ثم ظهر نبي مجوسي في أيام أبي مسلم أيضاً ، هو بها فريد بن ماه قروذين . كان مجيسياً ، ثم رحل إلى الصين وبنى بها سبع سنين ، ثم عاد ومعه قميص أزرق ، وادعى أنه عرج إلى السماء ، وأن الله ألبسه هذا القميص ، وأن الجنة والنار عرضتا عليه . . . ثم أنزله الله إلى الأرض . . . ويذكر البيروني : « تبعه خلق كثير من المجوس لما تنبأ ودعا ، وخالف المجوس في أكثر الشرائع ، وصدق زرادشت وادعى على أهل ملته ما كان جاء به » وأخبرهم أنه يوحى إليه من السماء ، وفرض عليهم سبع صلوات ، واحدة في توحيد الله واحدة في خلق السموات والأرض ، واحدة في خلق الحيوان وأرزاقه ، واحدة في الموت ، واحدة في البعث والحساب ، واحدة في أهل الجنة والنار وما أعد لهم ، واحدة في تمجيد أهل الجنة . وكتب لهم عقائده بالفارسية وأمرهم بالسجود لعين الشمس على ركبة واحدة ، والتوجه نحو الشمس في الصلاة حينما كانوا . ثم أمرهم بإرسال الشعور ، وترك الزمزمة عند الطعام ، وحرّم عليهم ذبح الأنعام إلا ما هرم منها ، وشرب الخمر واكل الميتة ، كما حرّم عليهم بعض أصول المزدكية . فتحهم من زواج الأمهات والبنات والأخوات وبنات الأخ . ثم أمرهم بتعمير الطرق ، وإصلاح القناطر من كسب أعمالهم وقد قتله أبو مسلم الخراساني . ولكن البيروني يذكر أن أتباعه المنسوين إليه - البها فريته - بقوا يدينون بما جاء به ويعادون الزمزمة من المجوس عداوة شديدة ، وأنهم ينتظرونه وأنه سيزل إليهم كما صعد وينتقم من أعدائه^(٥) . ويقول ابن التديم : إنه ما زال

(١) المقصود : البه والتماريخ ج ٦ ص ٦٦٦ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ٢١٠ .

(٣) البيهقي تاريخ ص ٢٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٧ هامش ٣ .

(٥) البيروني : الآثار ص ٢١٠ ، ٢١١ .

جماعة على مذهبه بخراسان إلى وقته^(١). ولكن ما لبث الغنوص المزدكي أن نهز كدلا يحارب الإسلام علناً بعد قتل أبي مسلم.

أما غلاة الزاندية فأعلنوا ألوهية أبي جهم المنصور، يقول المتقدمي: خرجت الزاندية بخراسان بمدينة الماشمية وقالوا قولاً عظيماً: إن أبا جعفر إلنا نبينا ويمتنا ويطعمنا ويسقينا، وقالوا يتناسخ الأرواح وأن روح آدم تحولت في عنان بن نهيك، وإن أبا الميثم بن معاوية هو جبريل، وطافوا بقصره يقولون: هذا قصر ربنا، وخرج إليهم المنصور فتهاجم كثيراً. فلما لم يتنهبوا قتلهم^(٢). «أما أبو مسلمية فأعلنوا ألوهية أبي مسلم الخراساني ثم ألوهية ابنته فاطمة بنت أبي مسلم. وقد ترعمت الفرقة الأبا مسلمية بعد وفاة أبيها، وأخذت تدعو لها ولغيره ابنها. ويذكر المتقدمي «أن الحرورية تتولاها، ويؤمنون أنه يخرج من نسلها رجل يستول على الأرض كلها»^(٣).

وما لبث الغنوص أن حاول أن يرجع ضربه الحرورية الأولى إلى الإسلام والمسلمين. فقام سبناذ الجوسمي بنيسابور يعلن أنه ولي أبي مسلم والمطالب بثأره ومعه عدد كبير من الأبي مسلمية عام (٨١٣٧). ولكن أبا جعفر المنصور وجه إليهم قائله جهور بن مرار، فلقى سبناذ وجيشه، وقتل سبناذ وفرق أتباعه عام (٨١٣٨)^(٤). ولكن مالميث الأبو مسلمية أن اجتمعت على تابع آخر من تابعي أبي مسلم هو استاذيس، وقد ادعى استاذيس النبوة فبا يقول اليعقوبي، وقاتل قائده المنصور حازم بن خزيمة التميمي، وقتل عليه هذا الأخير وقتله^(٥).

لم تهدأ الغنوصية، واجتمعت حول غنوصي قاس هو المقنع الخراساني: وهو هاشم بن حكيم عند البيروني^(٦) وكذلك البندادي^(٧) وعطاء بن حكيم عند ابن خلكان. وقد عرضت للمذهب المقنع بإضافة في الجزء الثاني من هذا الكتاب «وما أود أن أشير إليه هنا أنه كان غنوصياً عنيفاً، وأنه ادعى الألوهية، أي أن الإله تجسد في صورة المقنع وليس لأحد أن ينظر إليه قبل التجسيد. ويذكر البيروني أن المبيضة والترك اجتمعوا عليه فأباح لهم الأموال والفروج وقتل من خالفهم، وشرع لهم جميع ما أتى به مزدك وقد حارب المقنع جيوش المسلمين حرباً عنيفة حتى قتل، ويذكر

(١) ابن النديم: الفهرست ص ٤٩٧.

(٢) المتقدمي: البدء ج ٦ ص ٨٤.

(٣) المتقدمي: البدء ج ٦ ص ٩٥.

(٤) اليعقوبي: تاريخ ج ٣ ص ١٠٤.

(٥) نفس المصدر ص ١١٥.

(٦) البيروني: الآثار ص ٢١١.

(٧) البندادي: الفرق ص ١٥٦.

اليرواني أن له « شعبة بما وراء النهر يدينون بدينه ، مستخفين متحليين في الظاهر للإسلام »^(١) ،
أى أن أتباعه بقوا حتى أيام البيروني .

أما المقدسي فقد قال إن المقنع نادى بتناسخ الأرواح ، وأنه لا يسفر عن وجهه وزعم أن
روح الله التي كانت في آدم تحولت إلى شيث ثم إلى نوح ثم إلى إبراهيم ثم إلى عيسى ثم إلى
محمد ثم إلى علي ثم إلى محمد بن الحنفية ثم إليه هو^(٢) . وهذا يثبت أنه كيسانى ، وكانت الكيسانية
دائماً الفرقة الممثلة للفلاة ، والمدرسة التي تخرجوا فيها جميعاً . بل يبدو أن أبا مسلم نفسه كان
كيسانياً قبل أن يتحول إلى الراوندية ويقودها . ويذكر المقدسي أن المقنع كان يحسن شيئاً من
الشعبة والزيجات واستخدمها فجذب إليه عدداً كبيراً من الناس ، وادعى إحياء المتيق وعلم
الغيب . ثم حين هرم ، سقى هو نساءه وأولاده السم كلهم فأتوا عن آخرهم . وكان قد وعد
أصحابه برجته ، « وذلك بأن يتحول روحه إلى رجل أشمط على برذون أشهب ، وأنه يعود
إليهم ستة كذا ويملكهم الأرض » . وهم ينتظرونه - ويسمون المبيضة^(٣) .

ويذكر المقدسي أيضاً أن الحمرة خرجوا في أيام المهدي العباسي بخراسان يقودهم أيضاً
رجل غرضي هو عبد الوهاب « فغلب على خراسان » وما يلها . وقتل خلقاً كثيراً ، ولكن
المهدي قضى عليه وقته ، وأفضى في أتباعه القتل والإفناء^(٤) .

وفي عهد هارون الرشيد تحركت الحرمة بأذربيجان ولكن الرشيد قاومهم وقضى عليهم^(٥) .
وأخيراً رأت الحرمة أن تلتى قفاؤها الأخير لإلقاء حاسماً في عهد المعتصم فقام « بابك » الحرى
وكان بعد الثورة منذ عام ٢٠١ في عهد المأمون . وقد ذهب الباحثون إلى أنه « المنتظر » من نسل
فاطمة بنت أبي مسلم لإقامة دولة القروس وإعادة المزدكية .

وكان يسمى الحسن أو الحسين ثم تلقب بابك . وقد أصاب بابك الحرى المسلمين بأفطع
الضربات في تاريخهم ، وكاد أن يقضى على الدولة العباسية في الوقت الذي كان الروم يتحفزون
فيه للقضاء على الدولة الإسلامية . وقد أكثر المؤرخون من ذكر نشأته بأذربيجان حيث كانت
تميش الحرمة ، وانتقال روح زعيمه جاويدان إليه . وقيامه بأمر الحرمة ، وسرعان ما هاجم
المسلمين في كل مكان « حتى مرن قومه على القتل ، وانضروا إليه القطاع والحرب والدعار
وأصحاب الفتن وأرباب النحل الزائفة وتكاثفت جموعه »^(٦) ، ويقول ابن النديم « فأما الحرمة

(١) البيروني : الآثار ص ٢١١ .

(٢) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٦ ص ٩٦ .

(٣) نفس المصدر ج ٦ ص ٩٧ - ٩٨ .

(٤) نفس المصدر ج ٦ ص ٩٨ .

(٥) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٦ ص ١٠٣ .

(٦) المصدر السابق ج ٦ ص ١١٦ .

البابكية فإن صاحبهم بابك الحرى ، وكان يقول لمن استغواه إنه إله ، وأحدث في مذاهب الخرمية القتل والغصب والحروب والمثلة ، ولم تكن الخرمية تعرف ذلك ^(١) ، وبقى عشرين عاماً يحارب المؤمن ثم المهتم حرباً عنيفة ، وقتل من المسلمين - كما قلت - أعداداً لا يمكن حصرها ، حتى قضى الأتشن قائد المهتم عام ٢٢٠ على جيوش بابك . وقد اعتبر المؤرخون على اختلاف منازعهم مقتله والقضاء عليه أعظم نصر للإسلام . ويعبر المقدسي عن هذا بقوله : « وكان ذلك من أعظم الفتح في الإسلام » . ويوم قبض عليه كان عيداً للمسلمين ^(٢) ، حيث شهر به في بغداد ثم أعدم .

وكما ظهر بأبك باذريجان ، ظهر مازيار - وهو مجوس آخر - بطبرستان ، وقد تسمى محمداً وقاد « المحمرة » أيضاً . ولكن المهتم قضى عليه أيضاً .

ولم تمت البابكية ولا المازيارية بعد مقتل بابك ومازيار ، إنهم اعتنقوا الإسلام في الظاهر وبنو المساجد للمسلمين يؤذن فيها المسلمون ويعلمون أولادهم القرآن ، ويظهرون الشعائر ولكنهم لا يصلون في السر ولا يصومون في شهر رمضان ولا يرون جهاد الكفرة . بل يذكر البغدادى أن لهم عيداً في جبالهم ، يجمعون فيه على الخمر والزمر ثم يطفئون السرج ، وتختلط رجالهم ونسائهم في حفلات مباحة ، حيث يتحللون من كل رباط . وتسود فيهم عقيدة البابكية التي ينسبونها إلى أمير قارسي في الجاهلية اسمه شروين ويزعمون أن أباه كان من الزنج وأمه كانت من بعض بنات ملوك فارس . ويقولون إن شروين كان أفضل من محمد ومن سائر الأنبياء . ويذكر البغدادى أيضاً أن أتباع مازيار بقوا بعده ، وقد أرحموا على اعتناق الإسلام ، ولكنهم ما زالوا يضمرون عقيدتهم الخرمية .

هذه هي بقايا البابكية في العالم الإسلامي ، عرفت كما قلنا باسم الخرمية وباسم الخرمينية وهم فريقان كما رأينا : بابكية ومازيارية ، ويجمعهم اسم المحمرة . وقد رأينا كيف كانوا خطراً جسيماً على العالم الإسلامي سواء من الناحية الحربية أو من الناحية الفكرية . وينبغي أن نميز بينهم وبين الإسماعيلية ، حقاً إن البعض منهم تسلم بالإسماعيلية وبالنشيع الإمامي والاثني عشر حفاظاً على حياته ، ولكن الإسماعيلية أو الاثني عشرية لا تتصل في كثير ولا قليل بالخرمية ، ولكن لا يعني هذا أيضاً أن الإسماعيلية أو الاثني عشرية خلت خلوها كاملاً من النعوص . لقد أصاب الأولى بقسوة غنوص الأفلاطونية المحدثة ، وهو غنوص أشد وأغنى ، كما أصابها أيضاً غنوص المسيحية ، أما الثانية فقد أصابها أيضاً - في صورة خفيفة - رشاش من هذين الغنوصين السابقين . ولكن لم تكن الإسماعيلية أبداً خرمية أو خرمينية أو بابكية ، بل كانت عدوة للمذاهب

(١) ابن التيمم الفهرست ص ٤٩٤ .

(٢) المقدسي : البلد والتاريخ ج ٦ ص ١١٨ .

الفارسية الثنائية . أما الشيعة الإمامية وخليفتها الاثنى عشرية فكانوا وما زالوا - كأهل السنة والجماعة - على أكبر عداوة للمذاهب الغنوصية عامة والفارسية على وجه الخصوص .

كان بابك الخرى آخر رد فعل ظاهر قوى للغنوصية الفارسية باسمها العلني الظاهر ، وقد حارب الإسلام أعنف حرب ، حتى قضى عليه الإسلام .

ولكن الغنوص لم يهدأ سواء في صورته الفارسية أو في صورته الهلينية ، فقد تستمر باسم الباطنية وغلاة الإسماعيلية والقرامطية قديماً ، ثم امتد إلى عصورنا الحديثة في الشيخية والبابية والبهائية .

وقد قاوم المتكلمون الأوائل الطوائف الغنوصية مقاومة عنيفة ، بل يكاد يكون السبب الحقيقي لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص ، ومن الملاحظ أن الخليفة العباسي المهدي قد تتبع الزنادقة بالقتل ، أمر علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب يردون على الملاحدة ممن نقلت كتبهم إلى العالم الإسلامي، والملاحدة هؤلاء هم الغنوصيون الفرس . ويقر عالمتنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوثري أن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة الثنوية والزنادقة ولرد عليهم . ويرى بعض المستشرقين ، وفي مقدمتهم بيكرودوير ونيرج ، أن المعتزلة - وهم أول مدرسة كلامية إسلامية - توصلوا إلى كثير من أصولهم ومبادئهم من كفاحهم المائون أي أن السبب الحقيقي في نشأة علم الكلام إنما هو معارضة المائونية ... وفي ضوء تلك المعارضة ، تكونت عقائدهم . بل يحاول بيكر أن يثبت أنه لم يكن على الإسلام خطر أكبر من خطر الغنوصية فقد كانت تحارب الإسلام دينياً وسياسياً .

ويفسر بيكر استعانة الإسلام بالفلسفة اليونانية بمحاولة إيجاد عالم عقلي إسلامي . يقف في وجه الغنوص ومنهجهم اللوني ، وبهذا يفسر حماسة المأمون لترجمة علوم اليونان وهي علوم عقلية تستند إلى النفاذ العقلي لا إلى التأمل الباطني والتلويق للمعارف الربانية على طريقة غنوصية واضحة .

وفي إيجاد قام المعتزلة بنقد العقائد الغنوصية ، وحملوا لواء هذا العمل ، وفي مقدمة هؤلاء وأصل به عطاء وعمر بن عبيد والملاف والنظام . وقام أيضاً بمحادهم الخياط والحافظ والقاضي عبد الجبار الحمدا في كتابه « تثبيت دلائل النبوة » . ثم تولى الأشاعرة مهاجمتهم ، وخاصة عالم الإسلام العظيم وفيلسوف الأشعرى الممتاز أبو بكر الباقلاني في كتابه « التمهيد » ، ثم رد عليهم الغزالي في كتابه « فضائح الباطنية » و « القسطاس المستقيم » ومحمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي، اليماني في كتابه « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة » . ويقول ابن التميمي « إن من أقدم من رد عليهم أبا عبد الله محمد بن علي بن رزام الكوفي من أصحاب أبي بكر بن

الإخشيذ من رجال منتصف القرن الرابع . غير أن الكثيرين من هؤلاء خلطوا بين التوبة الفارسية والإسماعيلية .

ثم قام الشيعة الإمامية أيضاً بنقض الاتجاهات الغنوصية ، وخاصة الفارسية منها . وقد تركت لنا مناقشات كثيرة بين الإمام جعفر الصادق وبين كثيرين من المانوية . ولشام بن الحكم كتاب هام أيضاً في نقض التوبة هو « الرد على أصحاب الاثنين » . ثم قام كتاب الإسماعيلية كابن حاتم الرازي وحفيد الدين الكرمانى بمجادلتهم .

أما في المصور الحديثة ، فقد أصبح الغنوصيون في شكل طوائف وجاليات منتشرة في العالم الإسلامي ، فنجدها أحياناً تحت اسم الإسماعيلية المنتشرة في الهند وباكستان وسوريا ، والقاديانية بالهند وباكستان وأحياناً ثانية غلاة الشيعة في شمال العراق من شبكية وصارولية وعلانية وأحياناً ثالثة باسم البابية والبهائية . وهم في الواقع خطر شديد على وحدة العالم الإسلامي السياسية والدينية والاجتماعية .

ولكن السؤال الهام : هل استطاع الغنوص التفاذل إلى مفكرى الإسلام ؟ أو بمعنى أدق هل تمكن - في صورة معدلة مخففة ، وتحت الستار السنى - أن يجذب إليه أكبر أعدائه أبا حامد الغزالى ؟ إن عدداً من الباحثين ، قدامى وحديثين انتهوا إلى هذا الرأى ، واتهموا حجة الإسلام العظيم أنه سقط « ضحية الغنوص » في كتبه « مشكلة الأتوار » و « معراج القدس » و « المصنوعين به على غير أهل » كما سقط كليانس وأوريجانوس في المسيحية ، وأنه « باع الفقه بالتصوف » كما يقول ابن الجوزى . وهذا خطأ ، فالغزالى خاض كل ما عرفه العالم الإسلامى من علوم ومعارف وتقلب فيها باحثاً مفسراً معلقاً ، وأصابه من كل شيء وذاذ ، وليس كل التصوف غنوصاً ، بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً ، لا عقلياً ولا سمعياً ، وفي ضوء هذا يبحث الغزالى : هل كان حقاً ضحية الغنوص ؟ أم أنه كان سيد مفكرى أهل السنة ؟ لأهل السنة أراد أن يخضع كل فكر ، وإن كل تجاربه في نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف ، كانت تجربة مفكر سنى ، يبحث كل حقيقة في غنبرها ، وهو عالم السنة ، يلحظ ويشاهد ويحبر ويعمل السمع والعقل واللوق . . . وفي كل تجربة هو قابض على مذهب أهل السنة ولجماعة قبض الجبارة ، يعلن تجربته الأخيرة وهو في نهاية رحلته الباسقة النديوية ، مبتدئاً أولى خطواته نحو روضة محمد الباقية ، وكوثره السردى ، فيسكن الروح والجسد . ويتنفض انتقاضه الأخيرة وقانون محمد صلوات الله عليه الثانى - صحيح البخارى - على صلوه .

ومع ذلك ، فقد سيطر الغنوص على فلسفة الصوفية ، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم ، فأصبح محمد صلى الله عليه وسلم العقل الأول ، ومن هذا العقل خرج النوس (النفس) ثم اللوجوس (الكلمة) ثم الأندروبيوس (الإنسان الكامل) ثم عدد من الكائنات الروحية تسمى الأيونات في تدرج تنازلى . حتى نصل إلى المادة أصل الشرور في العالم ،

لكن الإنسان يستطيع أن يصل ثانية إلى العقل الأول يصل إليه بالفنوص بمنهج العرفان ، فيذهب في تلويح تصاعدي إلى أعلى حتى يعود الفرد الإنساني جوهرًا مجرداً خالياً من الأيونات الأرضية .

وما لاشك فيه أن التصوف الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفنوص : وسقط عدد من مفكري الإسلام ضحية له - منهم الحلّاج والسهورودي المقتول وعين القضاة الحمداني وابن سبعين والششتري وعبي الدين بن عري وغيرهم . ولكن هؤلاء لا يمثلون الإسلام في شيء . إنهم فلاسفة صوفيون آمنوا بالفنوص كفكرة ، وصبغوا مذاهبهم بصبغة خارجية غير إسلامية . إن منهم من اتخذ علياً وأولاده مثلاً علياً للحياة الإنسانية السامية التي تستند إلى التأمل الباطني الذاتي ، ومنهم من حاول أن يغلف مذهبه بآيات قرآنية ، حفاظاً فقط على حياته ، إذا أعلن مذهبه . ومنهم من حاول التوصل إلى كنه الوجود في نظرة عامة شاملة فلسفية ومنهم من حاول أن يجد في الخالق صورة المخلوق ، أو أن يلقي مابين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية من تمايز وإزنية ، أو أن يجد في أصل الوجود عنصرين مختلفين للخير والشر وكيف يتخلص الإنسان من عنصر الشر .

ولقد وضع مؤرخو الفكر الإسلامي - كالبغدادي - بعض الصوفية كنماذج لهذا الفنوص ، فذكروا « الحلمانية » ، وهم منسوبين إلى أبي حلمان الدمشقي ، وكان فارسي الأصل ولكنه نشأ في حلب ثم أظهر دعوته في دمشق وهي حلول الإله في الأشخاص الحسنة ، فإذا رأى هو وأصحابه صورة حسنة سجلوها لها معلنين أن الله حل فيها . . . ثم إن من عرف الإله على هذا الوصف رفعت عنه التكاليف واستباح كل شيء^(١) . ثم النموذج الثاني : الحلّاج ، وكان غنوصياً عنيفاً ، وقد اعتبره البيروني في نسق المتنبئين الغنوصيين . ويرى أنه ادعى أنه المهدي أولاً ، ثم أعلن حلول روح القدس فيه ، وكان يبعث إلى أصحابه : « من الموهو الأزلي الأول النور الساطع اللامع والأصل الأصلي وحجة الحجج ورب الأرباب ومنشئ السحاب ومشكاة النور ورب الطور المتصور في كل صورة إلى عبده فلان . وكذلك كان أتباعه يدعونه بالباري القديم المنير المتصور في كل زمان وأوان »^(٢) . ويذكر البيروني - على وجه الخصوص - كتاب نور الأصل . وجه الأكبر ، وجه الأصغر ، وكان البيروني يريد أن يثبت مجموعته . كما أن البغدادي يقول : إنهم نسبوه إلى الكفر ودين الحلولية^(٣) .

ثم النموذج الثالث للفنوص الفارسي : وهو ابن أبي العلاف محمد بن علي الشلمغاني ، وهو

(١) البغدادي : الفرق ص ١٧٦ .

(٢) البيروني : الآثار ص ٣١٢ - ٣١٣ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١٥٨ .

أيضاً صوفى شيعى من غلاة الشيعة عاصر الحلاج ، وكان من أشد أعدائه ، ويتبين فيه غنوص المذاهب القاسية أكثر بكثير من الحلاج ، وقد ادعى حلول روح الله فيه ، ثم رفع التكاليف عن أتباعه ، ولكن الخليقة الراضى قتله^(١).

أما التصوف فى صورته السنية : فهو إسلامى بحت . وثمة فرق بين مذهب موحد يحارب أن يستمد منهجه من موقف خاص تجاه القرآن وأن يعيش فى قلبه وأن يتأدى بالمعرفة المباشرة مستمدة من تلاوة الكلام الإلهى وترديده والذكر به ، ومذهب إما ثنائى غنوصى يرد الواحد الإسلامى إلى اثنين ويجعل أصل الوجود تنازعاً بين قوتين ، وإما غنوصى فىضى يصدر الموجود فيه صدوراً ذاتياً عن الله ويعود إليه .

ولم يكن على الإسلام — كما قلت — أشد خطراً من الغنوص . سواء فى الكلام أو فى الفلسفة ، بل وصل أثره إلى صميم العلوم الإسلامية فقد قامت الفرق الغنوصية بوضع كثير من الأحاديث لتروج للغنوص فى قلب الفقه الإسلامى ، ولكن علماء الحديث قاوموا الغنوصيات ، فأطرونيات محملة كانت أم ثنوية .

(ع) الحرنائية والصابئة :

ولم تكن هذه الغنوصيات وحدها وهى كل ما وجد المسلمون فى البلاد المفتوحة ، إنهم وجدوا فى حران مدرسة فلسفية كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى باسم الحرنائية أو الحرنانيين ، وقد تسموا منذ أيام المأمون باسم الصابئة المذكورة فى القرآن « بقرى شيخ فقيه من أهل حران ، حتى ينجوا من القتل » ، ذلك أن اسم الصابئة قد ورد فى القرآن ، فهو إذن من الأديان القديمة التى لا يقتل أصحابها . وقد تنبه البيرونى إلى أن هؤلاء الحرنائية ليسوا هم الصابئة على وجه الحقيقة ، بل هم المسمون فى الكتب « بالحنفاء الوثنية » . ولعله يقصد أنهم الحنفاء الذين ظهروا فى عهد الوثنية . ويذكر البيرونى أن اسمهم مشتق من هاران بن ترح أخى إبراهيم عليه السلام ، وأن إبراهيم الذى قد ظهر فيهم . أما الصابئة على وجه الحقيقة فإنهم هم الذين تخلفوا ببابل من جملة الأسباط فى أيام كورش . ووضعوا مذهباً ممتزجاً من اليهودية والمجوسية ، ويشبههم « بالسامرة » بفلسطين ، ويحدد أماكنهم فى واسط وسواد العراق — ويقرر أنهم عتاقون لحرنائية ويهاجمون مذاهبهم ولا يوافقونهم إلا فى أشياء قليلة . ومن العجب أن الدعوة الإسماعيلية الباطنية انتشرت فى واسط ، بل كانت واسط إحدى مراكز أولاد عبد الله بن ميمون القنصاح ، كما أن الكيسانية قد عاشت فى سواد العراق وتأثرت بالصابئة وهناك من يرى أن حمدان ابن الأشعث المشهور بقرمط كان صابئياً . وعلى العموم نستنتج من هذا أننا أمام مذهبين مختلفين :

(١) نفس المصدر ص ١٥٩ .

أحدهما مذهب الخرنائية وقد دعوا بالصابئة منذ عهد المأمون ، ومذهب الصابئة الحقيق .
 وإحدى النافثتين وهم الخرنائية أو الخرنائية - كانت تسكن شمال العراق تقريباً ، والثانية ،
 وهم الصابئة كانت تسكن وسط العراق . وقد لاحظ البيروني : أن الخرنائيين يتجهون في صلاتهم
 إلى جهة القطب الجنوبي وأن الصابئة يتجهون صوب القطب الشمالي^(١) . وقد بادت الفرقة الأولى
 الخرنائية وهم الخنيفية . وبقيت الفرقة الثانية . وهي تعيش حتى الآن في جنوب العراق وفي بغداد .

ويبدو أنه وجدت مدرسة فلسفية في حران ، وكان بعض المسيحيين وهم الرهاويين « الذين
 بنواحي خراسان » كما يقول المقدسي يذهبون لمذهب الخرنائية^(٢) . بل إننا سنرى الفيلسوف
 الكندي يعجب ببعض كتبهم . وقد نقل إلينا مذهبهم المقدسي وابن النديم في صورة تكاد
 تكون واحدة عن الكندي نفسه . وقد ذكر الكندي أنهم يقررون أنهم أخذوا فلسفتهم من
 أورانى وأغاثاديمون وهرمس وسولين (جد أفلاطون لأمه) ، ويرون أن فلسفة هؤلاء واحدة وأنهم
 هم الخنيفية . وهذا هو المذهب : إن الله علة الملل لا يلحقه وصف شيء من المعلومات ، كلف
 أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وبعث الرسل تثبيتاً لحجته ، ووعدهم من أطاع نعيماً لا يزل
 وأوعدهم من عصى العذاب بقدر استحقاقه^(٣) .

أما البيروني فيروى - ويبدو أنه قابل البعض منهم : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس
 يوحون الله ويتزهونه عن القبائح ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب فيقولون لا يجد ولا يرى ولا يظلم
 ولا يجوز ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس له عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير
 إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ويعظمون الأمور » ويكررا ابن النديم
 هذا المعنى نفسه عن الكندي - أما العذاب والثواب فهو في أدوار وهو يلحق الأنفس .

ويذكر المقدسي أنه قرأ في شرائع الخرنائية أن الله عز وجل وعدهم من أطاع نعيماً لا يزل ،
 وأوعدهم من عصى العذاب بقدر استحقاقه . ويعلق المقدسي : « وهذا ناموس أكثر القدماء » ،
 ثم يقارن بين أقوال الخرنائية وأقوال أرسطو وشابههما : فبينما يذهب الخرنائية إلى أن النفس الشريرة
 إذا فارقت هيكلها حست في الأثير وهي تارفي أعلى علو العالم ، وأن النفس الخيرة التي حصلت
 على الفضائل تعود إلى عنصرها الأرضي - يذهب أرسطو إلى أن العلو الأعلى محل الخلود وأن السفلى
 الأسفل محل الموت^(٤) .

ويرى الكندي : أنهم يلتزمون بفضائل النفس الأربع ، ثم يمارسون الفضائل الجزئية .

(١) البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٢) المقدسي ، البدء والتاريخ ج ٤ ص ٤٢ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٥٦ ، والمقدسي : البدء ج ٥ ص ٢٢ .

(٤) المقدسي : البدء ج ١ ص ١٨٦ .

أما مذهبهم الفلسفي فيقول الكندي : إن أراهم في المبدئي والعنصر والصورة والعلم والزمان والمكان والحركة هو قول أرسطو في سمع الكيان .

أما رأيهم في السماء تتحرك حركة اختيارية وعقلية ، وأنها طبيعة خامسة وليست مركبة من العناصر الأربعة ، لا تفسحل ولا تفسد . فهو مخالف لآراء أرسطو في كتاب السماء . ثم يجد الكندي اتفاقاً تاماً بينهم وبين أرسطو في كثير من آرائهم الطبيعية . أما إيمانهم عن النفس ، فإنهم يتفقون مع أرسطو في أن النفس دراجة لا تبيد ، وأنها جوهر وليست بجسم ، ولا تلحقها لواحق الجسم - وأنهم تأثروا بكتابه « النفس » ، كما تأثروا في نظرياتهم في الحس والحسوس بكتاب أرسطو « الحس والحسوس » . وأنهم تأثروا بكتاب مطاطا . فوسبقاً أي المتألفين بقا وتأثروا به في قولهم : إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خير موجب ، وأنه لا يخضع لسور جسموس أي القياس ، وقولهم في براهين الأشياء على ما شرط في كتاب فود يقطباً أي كتاب الشعر .

ويتمشى الكندي إلى القول « بأنه نظر في كتاب يقرؤه هؤلاء القوم ، وهو مقالات هرمس في التوحيد كتبها لابنه ، على غاية من النفاية في التوحيد لا يجد الفيلسوف إذا أعجب نفسه مندوحة عنها والقول بها ^(١) . أما المقدسي فيذكر أن « قولهم في العلوم قول أرسططاليس في كتبه ، وكتب إمامهم لا يخالفونها ، وهذا مذهب الفلاسفة اليونانيين في القديم » ^(٢) . نحن إذن أمام مذهب عقل فلسفي يوفق بين آراء الفلاسفة وبخاصة أرسطو وأفلاطون ويؤكد هذا ما يذكره الكندي من أن الكتاب المنسوب إليهم الذي قرأه هو مقالات هرمس في التوحيد . ونحن نعلم أن الكتابات الهرمسية هي من عمل أمونيوس ساكاس ، فتحن إذن أمام مدرسة أفلاطونية حديثة في مدرسة حوران وكانت لها كتبها ، وأن هذه الكتب وافقت هوى في نفس الفيلسوف العربي الذي سار في اتجاهها ، كما تأبه بهد في جوهر هذا الاتجاه القاراني وابن سينا .

بل إننا نجد لدى الحارثيين رأياً في النبوة ، وهو رأي نراه يتردد لدى الفلاسفة الإسلاميين فيما بعد : « إن النبي هو البريء من الملعومات في النفس والآفات في الجسم ، والكامل في كل محمود ، وأنه لا يقصر عن الإللام بصواب كل مسألة ، ويغير بما في الأوهام ، ويحبب في دعوته بإزالة الفئث ودفع الآفات عن النبات والحيوان ، ويكون مذهبه ما يصلح به العالم ويكثر عامره » . مذهب التبي إذن لإصلاح العالم ، لا أنه حق في ذاته وإنما هو للعلمان فقط . وهذا هو مذهب الفلاسفة فيما بعد ^(٣) . بل يصرح المقدسي « بأن مذهب الحارثية ناموس

(١) المقدسي : البدء ١ ج ١ ص ١٨٦ .

(٢) ابن التميم : الفهرست ص ٤٥٨ - ٤٥٩ .

(٣) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٤ ص ٢٣ - ٢٤ .

مذهب الفلاسفة ولم يكن يحسر أحد أن يظهر خلافهم . كما يذكر عن أحمد بن الطيب قولهم « إن للعالم علة لم تزل ، وللمدبرات سبع واثني عشر »^(١) . ونحن نتساءل هل أثر هذا في الإسماعيلية وهي تنادي بنفس هذا القول أم استمدت الإسماعيلية مذهبها السبئي بقبائله الاثني عشر من الفيتاغورية المحدثه ، وهي أيضاً كانت أصلاً من أصول الحمرانية ؟ ثم هل نادت الحمرانية بأصلين للوجود كما ينقل المقدسي عن زرقان ؟ إنى أستبعد هذا ، ولعل زرقان يخلط بين الصابئة والحمرانية - أي الحنفية .

هذا هو مذهب الحمرانية الفلسفي - كما استخلصناه من مختلف الكتب ولكن يبينس في كتابه « مذهب الدرّة عند المسلمين » - ومستنداً على نصوص في غاية الدقة - عرض للمذهب الحمرانية الفلسفي من وجهة نظر جديدة . أما النصوص التي أوردناها لنا وكانت مجالاً لمناقشة لهذه الفلسفة وأثرها في فيلسوف إسلامي كبير هو محمد بن زكريا الرازي فهي : أن الحمرانية قد أثبتوا خمسة من القدماء : « اثنان حيان فاعلان ، وهما الباري تعالى والنفس . وسبب حدوث هذا العالم في الوقت الذي حدث فيه إنما هو التفات النفس إلى الهويلى التي هي التقديم الثالث ، وهي منفعة لأنها تقبل الصور من واهب الصور . واثنان لحيان ولا فاعلان وهما الدهر المراد به الزمان ، والقضاء المراد به الحلاء » . هذا هو النص الهام الذي نقله يبينس من مخطوط القزوينى الكاتب المتوفى عام ٦٧٥ هـ والمفوظ في المكتبة الأهلية بباريس رقم ١٢٥٤ . ثم أيد هذا النص بنص آخر : « وأما الحمرانية فزعموا أن سبب حدوث العالم في وقت حدوثه التفات النفس إلى الهويلى على سبيل الاتفاق . الفرقة الثانية : الذين قالوا إن الأصل الذى حصل منه العالم ليس بجسم . وهم أيضاً فرقان : الفرقة الأولى الذين قالوا : إن الجسم مركب من الهويلى والصورة وفسروا الصورة بالحجمية والتجزئ . والهويلى محل هذه الصورة على ما عرفنا ذلك من قبل . ثم أثبتوا حدوث الحجمية وقسم الهويلى ، وهو قول الحمرانيين واختيار محمد بن زكريا الرازي » ويقرر النص أن محمد بن زكريا قال إن هذا المذهب هو مذاهب الفلاسفة الأول الذين كانوا قبل أرسطو . أما تفصيل مذهب الحمرانيين فهو القدماء خمسة : الله والنفس والهويلى والدهر والحلاء لا غير ، وما عداهما حادث . ثم يعرض النص بعد ذلك لشرح آراء الحمرانية ناقلًا نصوصهم في القدماء الخمسة .

أما الله فهو تام العلم والحكمة : أما كونه تام العلم فلائنه قديم وعالم بجميع الأشياء لا يعرض له سهو ولا غفلة ، وأما أنه تام الحكمة فلائن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن ويفض على المواد من الصور ما هو أليق بها . فتأمله معناه أنه بلغ النهاية التي لا يمكن أن تكون فوقها مرتبة أخرى وأفعاله كلها تعلل بالمصالح والحكمة .

ثم يفرض عن الله العقل كفيض النور عن القرص ، فهو علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن

المواد ، ليس بمحتجز ولا في المحتجز . كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب . وفيضان هذا الجواهر من الله تعالى ليس قصداً ولا اختياراً بل إيجاباً . وهو الذي صدر أولاً عن الله قصداً ، وأما ما عداه فصدر عنه تعالى بواسطة مستنداً على الأصل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

وأما النفس فهي جواهر مجرد ، وإنها قديمة وعلة حياة الأجسام . وعليها لما إنا هي على سبيل الإيجاب . كنفوذ النور عن قرص الشمس ، لكنها جاهلة لا تعلم حقائق الأشياء واحداً ، ولا تعلم العلوم التصديقية إلا بعد أن تمارسها ، ثم أوجد الله الميول وتعلقت بها النفس ، فأحدث الله فيها الصور . فتعيناتها أو خلقها إنما حدث في الميول القديمة . ثم إن الدهر هو الزمان والمكان هو الخلاء .

ويرى يبنيس أن هذا المذهب نجده دائماً عند الفيلسوف المحدث محمد بن زكريا الرازي ويقرر أن القائلين بالميول القديمة هم أفلاطونيين . وعرض مذهب الحرنائبة طعناً خذله النصوص بثبت أنها كانت مدرسة أفلاطونية مشوبة بالأفلاطونية المحدثة^(١).

ولقد تبين - خلال دراسات أخيرة عن الفيلسوف الفارابي - أنه كان حرنائياً ، وأنه عاش في حرنان وتلقى تعليمها^(٢).

ولقد عرف مله بـ الجواهر الخمسة منحولاً لأتبادو قليس . وقد ذكرنا من قبل أن له كتاباً عرف باسم « الجواهر الخمسة » ، وأن هذا المذهب أثر أيضاً عن الخليفة للزعن القاطمى . ومن هنا نستطيع القول بأن الحرنائبة أثرت في الإسماعيلية تأثيراً كاملاً ، كما أثرت في الفيلسوف الصوري الباطني ابن مسرة ومدرسته من قبل .

أما الصابئة الحقيقية فقد نسب ملهها إلى بوداسف ، ويقول عنه المقننى : « بوداسف الفيلسوف كان من أهل الحقيقة ، كان عالماً بالأدوار والأحوار واستخراج معنى العالم »^(٣) ، وأنه قال بأكثر من آدم^(٤) . وقد أثرت هذه الصابئة في الدروز ، فقد قالوا بأكثر من آدم ، كما أثرت في القرامطة . أما بوداسف مؤسس هذه الطائفة فيذكر عنه البيهقي « قد ظهر عند مضى سنة من ملك طهمورث بأرض الهند وأتى بالكتابة الفارسية ودعا إلى ملة الصابئين ، فاتبعه خلق كثير »^(٥) . وهنا نتساءل : ما هو الفرق بين الاثنين ، إن الصابئة تعبد الكواكب وتسد لها ، وعقائدهم مزيج من يهودية ومجوسية . ورى أن نفوس عظمائهم هي الوسطاء بينهم وبين الله ، فعبدوا أيضاً هذه النفوس . ويرى ابن خلدون « أن الكلدانيين خالفوه في الترجمة »^(٦)

(١) يبنيس . مله الذرة ص ٦٠ - ٧٤ .

(٢) مقال حديث في مجلة (آفاق) العراقية ، العدد ١٢ آب ١٩٧٦ تحت عنوان « نظرية جديدة في المنفى الشخصي لحياة الفارابي ونكره » ص ٢٠ - ٢٥ .

(٣) المقننى : البه ص ٩٧ . (٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٩٨ .

(٥) البيهقي : الآثار الباقية ص ٢٠٣ . (٦) ابن خلدون . البه ج ١ ص ١١٦ .

ولهذه الصابئة عقيدة لها طقوسها ، وقد تكلم عنها وعن طقوسها ابن التديم . ومن هنا نصل إلى النتيجة الحاسمة : أن الصابئة عباد نجوم وكواكب ، والكلدانيون أى الحارثيون هم موحدون ، اصطلاح على تسميتهم بالحنفاء كما قلت من قبل .

ولقد ترك لنا الشهرستاني وصفاً قيمياً ممتماً للصابئة أصحاب الروحانيات ، ثم ما بينهم وبين مذهب الحنفاء أصحاب الجسديات من خلاف .

أما الصابئة فذهبهم : أن للعالم صانعاً غاطراً حكيماً مقدماً عن سمات الحداث ، ونحن بأنفسنا لا نستطيع التوصل إليه . فلا بد أن نتقرب إليه بالتوسّطات المقربين له ، وهؤلاء هم الروحانيون « المقدسون جوهرًا وفعلًا وحالة » .

أما معنى أنهم مقدسون في الجوهر أنهم منزّهون عن المادة وحركات المكان وتغيّرات الزمان ، جبلوا على الطهارة وفطروا على التقديس والتسبيح لا يعصون الله أبداً ويفعلون ما يأمرهم الله به . والراجح الأول للصابئة أن يتخلص من شهوات الجسد ، وأن يَهْدِبَ أخلاقياً من علائق القوى الشهوانية والغضبية حتى يتشبه أوتيناسب مع الروحانيات ، فإذا تشبها بهم ، كانوا شفعاءنا عند الله . وهذا التطهير والتهذيب إنما هو « باكتسابنا » فيحصل لأنفسنا استمداد واستمداد من غير واسطة بشرية ، لا فضل لرسول أو نبي علينا . . . إننا من طبيعته وهو من طبيعتنا ، إنه من نفس نوعنا وصورتنا ومادتنا ، فالصابئة إذن تكرر الأنياء واسطة بينهم وبين الله .

أما معنى أنهم « مقدسون فعلاً » فذلك « لأن الروحانيين » هم الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال ، يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية . وهذه الموجودات الروحانية تدبر الكواكب السبع وهياكلها . ولكل روحاني هيكل ، أو بمعنى أدق ، الروحاني للهيكلي بمثابة الروح للجسد . ومن الهياكل تحصل انفعالات ، فنحدث الموجودات متدرجة إلى أسفل .

أما أنهم « مقدسون حالة » فيقول الشهرستاني : « فأحوال الروحانيات من الروح والريحان واللذة والراحة والبهجة والسرور في جوار رب الأرباب ، كيف يتخيّل ثم ؟ وهم يقضون حياتهم في التسبيح والتلهيل ، ويأتسون بذكر الله ، لا طعام ولا شراب ولا حياة مادية ، إنما قيام وركوع وسجود . . . حالة لا تبدل فيها من البهجة واللذة ، خاشعة أبصارهم لا ترفع ولا تطرف ، وناظرة عيونهم لا تغمض . بعض في سكون مطلق ، وآخر في حركة مطلقة . وبعضهم « كروبي » أى مقرب في عالم الفيض ، وبعضهم « روحاني » في عالم البسيط . ومن العجب أن الشهرستاني هنا يستخدم ألفاظ الصوفية فيصفيا عليهم ، ولعله قد لاحظ ما بين الاثنين في التصور الروحي العام . . . ثم أمر آخر : نحن أمام أخطر أنواع القنوص .

ثم يضع الثمهرستاني مقارنة بين الصابئة والحنفاء : الأولون منكروا الرسل والرسالة والأنبياء والنبوة ، والآخرون مثبتوها . فالروحانيات عند الصابئة كما رأينا أبدعت لا من شيء ولا من مادة ولا من هيول ، وهي كلها جوهر واحد ، وجوهرها أنوار محضة لا يتألفها ظلام ، وهي من شدة نورها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر .

أما الإنسان فهو مركب من العناصر الأربعة ، ومركب من مادة وصورة ، والعناصر متضادة ومزدوجة بطباعها ، والتضاد اختلاف ، والازدواج فساد ، فالروحاني أعلى من البشري .

ولكن الجسائيين يردون على هذا بأننا كيف نصل إلى الروحاني إذا كان الحس والبصر والمقل والخيال لا يتأله ؟ لا بد من جسائي ليفعل هذا لنا . ثم كيف يقارن الصابئة بين الروحاني المجرد وبين الجسائي المجتمع (أى المجتمع من خير وشر) ؟ لا بد لكى تكون المقارنة صحيحة أن تكون بين الروحاني المجرد والجسائي البحث ، أى بين الملك وبين الشيء . وهنا يقول الحنفاء : « إنا نحتاج فى المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر ، تكون درجة فى الشهادة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، مماثلتا من حيث البشرية ، ويمارزنا من حيث الروحانية . فيبقى الوحي بطرف الروحانية ، ويبنى إلى نوع الإنسان بطرف البشرية »^(١) .

تلك صورة أو مثال موجز للوصف الطويل الرائع الذى قدمه لنا الثمهرستاني عن اختلاف بين الحنفاء والصابئة . ولقد تنبه الدكتور أبو ريدة أيضاً إلى الأهمية الكبرى للصابئة والحنفانية فى دراسة مصادر الفكر الإسلامى وبخاصة عند الكنتلى^(٢) . وأضيف أنا إلى هذا : أنه يوجد الآن ، وفى عصورنا هذه نموذج حتى لفرفة صابئة ما زال أفرادها يعيشون حتى الآن فى العراق . ويعرفون أيضاً باسم نصارى يحيى ويؤمنون يحيى كالمسيح الجديد . وينكرون بدة عيسى أشد إنكار . وينبئ علينا لكى نعرف حقيقة هذه الفرفة الفريدة فى نوعها ، التى تعيش الآن فى جزء من أجزاء وطننا العربى ، أن نقوم بدراسة شاملة متعمقة فى تاريخ الصابئة بنوعها : الحرافة والروحانية : وقد ناقش علماء الإسلام الصابئة أشد نقاش وحادوا عقائدها أشد الحرب .

٥ - المذاهب الهندية :

والمذاهب الأخيرة التى عرفها المسلمون هى مذاهب الهند . اتصل المسلمون بها عن طريق البصرة سواء من فارس أو من الهند . انتشر السنديون فى البصرة وغيرها . ثم نقلت آرائهم

(١) الثمهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ١٠٨ - ٢٣٠ وأيضاً ٥٥ - ٦٠ .

(٢) الدكتور أبو ريدة - رسائل الكنتلى الفلسفية ج ١ ص ٣٨ - ٤٢ .

وكتبهم من الفارسية ومن السنسكريتية ، وتصلى مفكرو الإسلام لم . ولدينا قصة معمر بن عباد للسلي عالم المعتزلة الكبير ، وبعثته إلى الهند لمناقشة علمائها في الأديان .

وقد أعطانا صاحب الفهرست قوائم بأسماء كتب الهند في الطب ، الموجودة بلغة العرب ، وأسماء كتب الهند في الأسماء والخرافات ^(١) ، ثم تكلم عن المذاهب والمعتقدات الهندية ، وقرر أنه قرأ في كتاب ملل الهند وأديانها : حكى بعض المتكلمين أن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه ببقاوير موجودة في بلادهم وأن يكتب له عن أديانهم ، فكتب له هذا الكتاب . ويقرر أن الذي عني بأمر الهند في دولة العرب هو يحيى بن خالد وجماعة البرامكة ، ويقرر اهتمامهم بأمر الهند وإحضارهم علماء طبها وحكامها ^(٢) ، ثم تكلم عن أسماء مواضع العبادة عندهم ، وصفة البيوت ، وحالة البلدة .

وقد اختلف في معنى « البدة » وهي جمع « بد » ، وأصل معنى « بد » : هل هو الصنم الذي تنسج إليه عبادة الهنود ؟ هل هو صورة الباري أو هو صورة رسوله ؟ أو هو صورة « بوداسف » الحكيم ، أي صورة بوذا صاحب المذهب البوذي ؟ .

ومن العجب أن لكلمة « البد » تاريخاً في الإسلام . إن أعظم صوفية الإسلام على الإطلاق « عبدالحق بن سبعين » قد تأثر بفكرة « البد » وكتب كتابه المشهور تحت اسم « بد العارف » . وقد اختلف الباحثون في معنى « البد » ، ولكني أعتقد أن ابن سبعين تأثر خطي البوذية ، اسماً ومعنى ، في هذا الكتاب ، والمسألة تحتاج إلى تحقيق أدق . وقد ردد تلميذ لابن سبعين « أبو الحسن الششتري » كلمة البد أيضاً في شعره فيقول :

« والإنسان هو بد » ^(٣)

وقد عرف المسلمون فكرة التناسخ عن الهنود ^(٤) ، وكتبوا الكتب الكثيرة في نقضها في وقت مبكر . ونرى بعض شراح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة ينقضونها . كما عرفوا السمنية ، وقالوا إن نبيها « بوداسف » وقد رأينا من قبل كيف نسب الصابئة عقائدهم أيضاً لبوداسف . ولد قسم المقلسي طوائف الهنود إلى السمنية المعطلة والبراهمة الملحدة ، ونسب التناسخ إلى السمنية .

(١) ابن النديم . الفهرست ص ٤٣٥ ، ٤٣٨ ، وابن أبي أصيبعة . طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣ .

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٤٩٨ .

(٣) أبو الحسن الششتري - الديوان ص ٢٠٨ .

(٤) انظر المقلسي : البده والتاريخ ج ١ ص ١٩٨ وانظر أيضاً ج ٤ ص ٨ - ١٩ .

وقد نقل لنا أبو الريحان البيروني (المتوفى سنة ١٠٤٨ هـ - ١٠٤٨ م) عقائد الهند وبلادها وعلمها في كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة » . وقد أشار البيروني إلى أن مذاهب الهند قد عرفها المسلمون من قبل ، ولكنه في كتابه هذا يشرحها شرحاً موضوعياً . كما أنه قرر أن الكتب التي كتبت في الموضوع من قبل كانت « كتب حجاج وعبادة » ، ومن هنا نستنتج أن المسلمين جادلوا وتناقشوا المذاهب الهندية . ويحاول البيروني أن ينسب الصوفية إلى الهند وكذلك ينسب إليهم النصرى « لتقارب الأمر في جميعهم في الحلول والاتحاد^(١) » كما أنه يذكر أنه ترجم إلى اللغة العربية كتابين من كتب عقائد الهند أحدهما في المبادئ وصفة الموجودات ، والثاني في تخليص النفس من رباط البدن .

ويقرر البيروني أن عداوة الطائفتين الكبيرتين من الهند - البراهمة والهند - للمسلمين عداوة قاتلة ، وأنهم لا يعترفون للمسلمين بفضل ولا يعلم . يقول : « إنهم يعتقدون في الأرض أنها أرضهم ، وفي الناس أنهم جنسهم ، وفي الملوك أنهم رؤسائهم ، وفي الدين أنه تحملهم ، وفي العلم أنه ما معهم ، فيترفعون ويتظلمون ويعجبون بأنفسهم فيجهلون . . . إنهم إن حشوا يعلم أو عالم في خراسان وطرأس استجهلوا الخير ولم يصلحوه للأمة المذكورة ولو أنهم سافروا وشاهدوا غيرهم لرجعوا عن رأيهم » . ويعلم البيروني في مواضع عدة أنهم مجتمع مغلق انطوى على نفسه وحاول بكل الوسائل أن يتعد عن غيره من المجتمعات ، ويدهش أن قلعاهم لم يكونوا كذلك ، فيذكر عن براهمن : أنه يقول حين يأمر بتعظيم البراهمة « إن اليونانيين - وهم أجناس - لما تخرجوا في العلوم وأنافوا فيها على غيرهم ، وجب تعظيمهم » لما عسى أن تقول في البراهمن إذا حاز إلى طهارته شرف العلم ؟ ! . ويقرر البيروني أن الهند « كانوا يعترفون اليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم » ، ويبين تجربته الخاصة فيهم : « إلى كنت أقف من منجمهم مقام التلميذ لعجمي فيما بينهم وقصوري عما هم فيه من مواضعاتهم ، فلما اهتديت قليلاً لما أخذت أوقفهم على العلال ، وأشير إلى شيء من البراهين ، وألوح لهم الطرق الحقيقية في الحسابات ، أفاضلوا على متعجبين وعلى الاستفادة مهافتين : يسألون عن شأني من المحدث حتى أخذت وأنا أريهم مقدارهم وأرفع عن جلبتهم مستكفاً ، فكادوا ينسبونني إلى السحر » .

ثم يقارن بينهم وبين اليونانيين في الجاهلية قبل ظهور المسيحية ، فرأى أن خواص اليونانيين يشبهون خواص الهند في النظر ، وعوام الأولين يشبهون عوام الآخرين في عبادة الأصنام . ولكن اليونانيين فازوا بالفلاسفة الذين كانوا في ناحيتهم ، حتى تفحوا لم الأصول الخاصة دون العامة^(٢) » « ولم يك للهند أمثالهم ممن يجلب العلوم ، فلا نجد لذلك لهم خاص كلام إلا في

(١) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة : ج ١ ص ٩ - ٥ .

غاية الاضطراب وسوء النظام ، وشوياً في آخره خرافات العوام من تكثير العدد وتعميد المدد ، ومن موضوعات التحلة التي يستفعل أهلها في المخالفة ، ولأجله يستولى التقليد عليهم . إنني لأشبه ما في كسبهم من الحسابات ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف أو بلس ممزوج بعر ، أو بمها مقطوف بمص ، والجنسان عندهم سيان ، إذ لا مثال لهم لمعارج البرهان ^(١) ، فهم إذن لم يعرفوا البرهان ، أو بمعنى أدق لم يصلوا إلى المناطق ، ولم يضعوا النظرية العلمية كما فعل اليونان ، ولذلك لا أثر لهم في الفلسفة أو في علم الكلام ، إنما كان أثرهم في التصوف . وقد عرفت فيدا البرهمانية للمسلمين ، وبهذا عرف المسلمون وحدة الوجود عن هذا الطريق — طريق الهند — كما عرفوها من طرق أخرى . وانتقلت إليهم طريقة اليوجا ، وقد كان مسلكتها في السيطرة على النفس البشرية والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية . . الفناء في الله . وعرف المسلمون الطريقة الحينية من رهبان المسيحيين . ويذهب بعض مؤرخي الفكر الإسلامي إلى أنها أثرت في زهاد المسلمين . ولجئنا طريقة تعذيب الجسد والنفس وتختلف عن اليوجا في هذا . ويذهب البعض إلى أن اليوجا ولجئنا قد أثرتا في أبي حامد الغزالي . ولجئنا نذهب أيضاً إلى مذهب الجواهر القرد ، وقد ذهب للمسلمين إلى وجود ما يشبه مذهب الجواهر القرد عند المنود . ثم عرف المسلمون مذهب البوذية وطريقها في الخلاص ، والفناء في الرفانا ١١ . هل كان لهذا كله أثر في المسلمين ؟

إن مذهب الجواهر القرد عند المسلمين لا يتصل بمذهب المنود ، إن له قوامه الخاص . وصلته بالنظرية الإسلامية في القدرة الإلهية ، إنه فرع عن القدرة الإلهية : إذا كان الله قادراً على كل شيء فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقلدات لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أي ينتهي إلى جزء لا يتقسم . أما أن الحينية قد أثرت في زهاد المسلمين الأوائل ، فهذا خطأ : إن زهاد الصحابة — وقد لجأ بعضهم إلى تعذيب النفس حقاً — لم تصل إليهم الحينية في أية صورة . كان تعذيبهم للنفس ناشئاً عن شغافية « النفس اللوامة » وغلوها في تصور الخطيئة . لقد ربط بعضهم بنفسه إلى سارية المسجد في قيظ الصيف وتحته ناره المحرقة المستمرة ، أو فروا إلى البادية فراراً من ذنوبهم وتكفيراً عن خطيئات نفسية أو مادية ، خوفاً من عذاب الله ، لا أملاً في العودة إلى الله — الذات الكلية — أو المحور في الوجود العام . . . لم يعرف المسلمون هذا على الإطلاق في عهد زمامهم .

أما أن « البصرة » قد تلقت بعد ذلك مذاهب المنود الصوفية من حلول واتحاد وفناء وغيره من تصورات صوفية ونقلت بها إلى قلب التصوف ، فنحن لا نستطيع أن نؤيده أو ننكره . .

(١) البيروني : تحقيق ما لهنت . ج ١ ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) البيروني : تحقيق ما لهنت : ج ٣ ص ١٩ .

حتى يكتب تاريخ التصوف كاملاً . ولكن حقائق التصوف كما قلت تنقسم إلى قسمين
تصوف سني وتصوف فلسفي . أما الأول فنشأ من القرآن ومن السنة ، وبهما سار وتطور
والتصوف الفلسفي أخذ من كل المذاهب وزجها وخلطها . أما الأول فممثل الإسلام ، وهو
تفسير ذوق للإسلام ولصديريه الكبيرين : القرآن والسنة . وأما الثاني فنصير دخيل لا يمت
للإسلام ولا للمسلمين بصلة .

ولقد وقف الإسلام أمام غنوص الشرق سواء أكان فارسياً أم هندياً ، كما وقف أمام
غنوص الغرب – الأفلاطونية المحدثة – موقف المدبرة والبغضاء ، مجالدها أشد مجالدة وأعنف
جهاد .

تلك هي القوى التي تجمعت وزحفت على الرحي . . . الرحي الإلهي الآتي من مكة ،
محاولة إيقاف نورة حضارته ، تقارعه وتصارعه بكل ما ملكت من وسائل وما أوتيت من حيل ،
وظنت أن من البساطة بمكان أن تطمس ما أتى من أعلى وتستكن على جبال مكة . . .
ولم يحدث هذا إطلاقاً . . . لقد بقي القرآن .

الفصل الخامس

العوامل الداخلية لنشأة الفكر الإسلامى الفلسفى

قلنا إن القرآن حدد ميثاقين وفريقين ومنهج الإنسانى ، ولم يطلب من المسلمين تجاوز هذا المنهج الفلفى المكامل ، ولكنه دعاهم إلى معاناة الحياة واكتشاف مناهج تقدمهم فى دروبهم وأقبلت العوامل الخارجية تهز كيان البنيان . ولكن لا أحد يستطيع أن ينكر انتفاضات البنيان الداخلية ، وتشوفه نحو فكر إسلامى أصيل . أو بمعنى آخر : إذا كانت هناك عوامل خارجية لقيام فلسفة خارجية أصيلة ، فهناك أيضاً عوامل داخلية . وأهم هذه العوامل وعلى أهميتها فى الترتيب هى :

١ - العوامل اللغوية .

٢ - العوامل السياسية .

٣ - العوامل الاقتصادية .

١ - العوامل اللغوية

هل من الممكن أن نجد فى أساس الفكر الإسلامى التفسير اللغوى . أو بمعنى أدق هل محاولات المسلمين الفلسفية الأولى إنما هى كانت محاولات تفسيرية لغوية للكتاب والحديث ، بل للجزيئات والكمالات الطارئة عليهم . حدث بلا شك اختلاف فى التفسير كان مرده إلى اختلافات لغوية تفسيرية حول تصورات قرآنية وحديثية . اختلفوا فى المفهوم اللغوى للآيات المحكمات والآيات المشابهات ، وبلا شك نشأ عن هذا التجسيم والتنزيه . اختلفوا فى تفسيرات لغوية فى القضاء والقدر . فشقاً عن هذا الجبر والاختيار . اختلفوا فى تفسيرات لغوية حول المؤمن والفاسق والكافر فشقاً عن هذا مشكلة المنزل بين المنزلتين . اختلفوا فى معنى الخروج والإرجاء والاعتزال فشقاً عن هذا أصل من أصول المسلمين : هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - اختلفوا فى الأسماء والأحكام ونشأ عن هذا المعتزلة . هل كان تكون الفرق الكلامية . بل المذاهب الفقهية أيضاً ناشتاً عن اختلافات فى البنية اللغوية الصادرة عن هذا المجتمع الجديد . إن الموضوع لى حاجة إلى بحث أوسع وأخطر . فقد يكون من المحتمل إذا بحثنا الأمر

من هذه الوجهة من النظر أن نرد الحياة العقلية الإسلامية كلها ، إلى تفسير ندوى أو فلولوحى أو بمعنى أدق إلى العوامل الداخلية لبنان هذه الأمة الإسلامية التى تعددت أحسابها بين عرب أنحاح ، هم غفلةون فى بنيانهم اللغوية ، وبين مهجين ووالدين تناووا هذا السيان العوز واختلّفوا فيه وعليه أيضاً أشد الاختلاف .

٢ - العوامل السياسية

هل يمكن النظر إلى قيام فلسفة إسلامية من وجهة نظر سياسية . إما ديم أن المنهج بعد وفاة النى (ص) . قد اختلفوا سياسياً . ثم بقى الاختلاف كامناً حتى مقتل الخليفة الثالث وموته - كما هو معروف - انفجرت الخلافات السياسية وفى أثرها تكونت المذاهب . إذ الشيعة بفرقها المختلفة وبفلسفة هذه الفرق فلسفة عارمة ، متعددة النواحي فى صورتها الأشا عشرية أو الإسماعيلية أو الزيدية ، إنما نشأت وتطورت نتيجة لأصل سياسى ، بل إن المذاهب اليونانية والغزفية إنما اتحدت فى فلسفة الشيعة لتدعيم فكرة الإمام المعصوم . واستخدمت كل حجة فلسفية من قبل ومن بعد لتدعيم أصل سياسى ، ونحن نعلم أيضاً أن الخوارج بطوائفها المتعددة إنما نشأت عن عامل سياسى ، والمعتزلة فى نشأتها سياسية وهى فى تطورها كذلك . بل إنها فى عهد أبى المزحل الملاف انقلبت فرقة سياسية سرية ، ثم لما الانتصار حين استولت على السلطة لمدة طويلة من الزمان . وفسر الإرجاء نفس التفسير ، فن وجهة نظر بعض الباحثين . كان الإرجاء أداة سرية لخدمة الأمويين ومحاولة لتبرير وجودهم كمتنصبين للخلافة الإسلامية . قيل إن الفلسفة المشائية نفسها قد جلبت إلى العالم الإسلامى لتدعيم طرز من السياسة . والمجانب مثال صادق على هذا . وأغلب ما حدث فى تاريخ المسلمين من غزوات حيوية فكرية أو ثروات حيوية فكرية - إنما انقلبت إلى ثورات سياسية : الكيسانية وخليفاتها انقراضة . الشيعة الإسماعيلية وخليفاتها الدولة الفاطمية ، الزيدية وخليفاتها دول الزيد فى المغرب وفارس واليمن ، لسا نحصى هنا أثر العامل السياسى فى قيام الفكر الإسلامى ، ولكن هذا العامل كسابقه يحتاج إلى بحث أطول وأشمل .

٣ - العوامل الاقتصادية

وهناك نظرة إلى اعتبار العامل الاقتصادى هو سبب نشأة الفرق الإسلامية وبالتالي نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام . فقد كان الاقتصاد إلى حد كبير أو بمعنى أدق شعور الطبقات المحرومة فى عهد عثمان داعياً إلى قيام التشيع والثقات جماهير كبيرة من الفقراء حول عن نشأة الفكر - إذ

ابن أبي طالب . ويمثل هذا بصورة صادقة حين سوى على بين أغنياء الصحابة ، وقراء المسلمين مما دعا الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله إلى الانتفاضة ضد على وإثارة الحروب الأليمة ضده . ثم يقال أيضاً إن أساس قيام الكيسانية وهي حركة كبرى فى تاريخ الإسلام تنفرع عنها ثورة القرامطة وثورة الزنج إنما كانت بسبب تسوية المختار بن أبى عبيد بين العرب والموالى فى العطاء . وفى بعض النماذج التى وصلتنا عن نشأة المعتزلة القديمة أن أساس قيام المعتزلة كان عاملاً اقتصادياً هو عدم رعاية السلطان لأموال بيت المال . وعدم توزيعها بين المسلمين بالتساوى ويعمل نشأة القدرية نفس التعليل وتذكر فيها بعد عبارة معبد الجهنى المشهورة : « إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين يأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله » كانت هذه العبارة أساس مذهب حرية الاختيار فى العالم الإسلامى وهى التى نشأت عنها المعتزلة فيما بعد . لست أود أن أقوم باستقراء كامل لهذه الرهات ، ولكن من الخطأ أن نفرد عاملاً من هذه العوامل عن العامل الآخر . إن من الأولى أن نقول إن البنين قد أقيم وأساسه إسلامى بحت ، ثم بدأ البنين ينزو نزواته الحيوية ، ويشور ثوراته الداخلية ، وهبت عليه فى الآن نفسه أعاصير العوامل الخارجية ، خلال هذا تكونت الفلسفة المسلمة والفلسفة الإسلامية . الأولى من انفلاحة باطنية ، ولثانية أمشاج من فلسفات خارجية مع عناصر إسلامية — الفلسفة المسلمة إنما هى تمييز عن هذا المجتمع الإسلامى ، والفلسفة الإسلامية إنما هى ترف على قامت به مجموعة من الإسلاميين انفصلت فكرياً عن هذا المجتمع .

الباب الثالث

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية

الفصل الأول

الفقهاء وعقائدهم الكلامية

انتشر المسلمون في الأرض ، فغزوا شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً من بينهم الحرام ، وعلت
أعلامهم في كل مكان في أمد قليل . وكانت السنن تدندن بالقرآن ، وأكادهم تصيح السمع
له ، ولكن أقبلت الدنيا عليهم ، فشغل الكيرون بها ، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها ، وأراد
كل أن يشرع لنفسه ولهجه في الحياة . وكانوا يواجهون العالم كله ، العالم الذي فحوه وغلبوه
بالقرآن وبسنة محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا ما كانوا يملكون ، فأنجسوا إلى القرآن وإلى السنة
يتأملون فيهما ويستخرجون الحقيقة ، وبالقرآن أيضاً يخاطبون الأمم : أمماً عريقة في الحضارة ،
واسعة في الفكر ، متمكنة في الجدل .

أنجسوا إلى القرآن — كما قلت — يقرأونه ويتدبرونه ، و « القرآن حملاً أوجع » يعطى لكل
« الوجه الذي يريد » . ومن هذا التدبر وهذا التفكير في أعماق النص الإلهي ، بدأ الفكر الإسلامي .
اختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد هو : القرآن .

والحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني : فن النظر في قوانين القرآن العملية
نشأ الفقه . ومن النظر فيه ككتاب يضع المبادئ ينشأ الكلام . ومن النظر فيه ككتاب آخر
نشأ الزهد والتصوف والأخلاق . ومن النظر فيه ككتاب الحكم نشأ علم السياسة ومن النظر فيه
كلغة إلمية نشأت علوم اللغة . . . إلخ . وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما يبنى أن يبحث
في هذا النطاق : في النطاق القرآني نشأت ، وفيه تفسرت وترجمت ، وفيه تطورت ، وواجهت
علوم الأمم تؤيلها أو تنكرها في ضوءه .

كان هذا ، هيئاً مدنياً لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين ، ولم يكن لثمن أو لذمة .
دخل في كل ، ١٠٠٠ سنة . . . كانت المبادئ تتلاقح والحياة الإسلامية تتقدم ، ولم تكن

تدخل الإسلام . كان المعتزك الجليد . خلافة عثمان ، وكانت هذه الخلافة — كما نعلم — الثالثة . وقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر نزع من على الليرة الثالثة ، وأنه إذا كان الأمر قد سلب منه أولاً لكي يعطى للصاحب الأول ، ثم أخذ منه ثانياً لكي يعطى للصاحب الثاني ، فقد أخذ منه ثالثاً لكي يعطى لشيخ مناهلك لا يحسن الأمر ولا يقيم العدل . . يترك الأمر لبقايا قريش الضالة . حقاً إننا لا نجد في ذلك الزمان — السنوات الأولى من خلافة عثمان — تنازعاً واضحاً ، ولكن نجد تهمراً كبيراً لحركة عقلية مقبلة . يشتد فيها النقاش .

وما لا شك فيه أن هؤلاء الجماعة من خلص الصحابة وزهادهم كانوا يتأملون الأحداث في السنوات الماضية بعد وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وينظرون هل بدت شقة خلاف بين عهدهم وعهد الشيخين ، أو بين عهدهم وعهد الرسول ؟ لم يكن ثمة خلاف كبير ، فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبي العظيم . ولقد ذهب رسول الله وهو عن عثمان راض ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل وهذا رباني الأمة وعالمها ، بل السيد الذي صُلب الحق ، هو أيضاً راض عن الشيخ الثالث . فعلام إذن الخلاف ؟

ولكن جمهور الناس لا يرضى ولو رضى المقدسون من صحابة الرسول . وحتى إذا قام الخلاف على « الكوز » بين عثمان وأبي ذر ، وبين أبي ذر وعبادة حاكم الخليفة على الشام — أطاع الصحابي الجليل وذهب إلى الريلة منفياً . معلناً أنه يطيع صاحب الأمر ولو كان عبداً من الأبحاش . وإنه يذهب إلى هناك لكي يموت « أمة وحده » معلناً أن بشارته الرسول بسبل التحقيق . ولكن جمهور الناس لا يرضى ، وشتمت من اليهود — قد آمنوا نفاقاً — لا يرضون . وسواء أكان عبدالله بن سبا حقيقة تاريخية أم لم يكن ، فقد كان — لليهود المستسلمة دخل في التثنية . . . وقامت الفتنة . .

وحين تولى « رباني الأمة » الأمر اختلف عليه المسلمون ، هذا من شيعة وهذا ليس من شيعة . وضفوا يتضاربون بالسيف ويتضاربون باللسان . وتهدت المسائل وتشابكت . فأما شيعة على فقد كان منهم من أحبوه عن يقين وإيمان ، وصاروا في ركب الإمام وهم على إيمان مطلق بأنه الأثر الباقي لحقيقة الإسلام الكبرى . وكان منهم من أحبوه فتنة ، اقتنوا بالسيد الإيتاري . بفضل مكى ظهر في مطلع النبوة يؤمن بحقيقتها ويقف بجانب السيد العظيم — محمد رسول الله — أمام مشيخة قريش جميعاً . ثم يام في مكان النبي ، في فراشه ، حين تركه مهاجراً . ثم أسطورة القتال في جميع مواقع القتال . ثم تفحات العلم ، يلقيها إليه محمد صلى الله عليه وسلم . . . وينادي الرسول فيهم : « أنا مدينة العلم . وعلى بابها » . ثم يستمعون إلى حديث غدير خم . وإلى حديث الكساء . وإلى هؤلاء ألقى اليهود المستسلمة ، وموايد الفرس الضاغنون على الدين الجديد . بأفكار القداسة والعصمة والجلالة محاطة بابن عم محمد صلى الله عليه وسلم

وقيلها الجمهور الكبير . وبجانب هذا : « الثمانية » و « الأموية » الذين كرهوا الإسلام أشد الكراهية ، وامتألت صلورهم بالحقد الدفين نحو رسول الله وآله وأصحابه . . كرهوا أبابكر وعمر كما كرهوا علياً سواء بسواء ، ولكن واتهم الفرصة فقط حين قتل عثمان . وباسم الشيخ الشهيد ، وأمام جمهور الشام ، قاموا يعلنون أنهم إنما يغضبون لدم صاحب من أصحاب رسول الله مضى رسول الله وهو عنه واضح ، ومضى الشيخان وهما عنه راضيان ، قد أهدر دمه ، وهم أولياؤه . وتذرع أهل الشام حقاً ، وتبعوا الكذب والخداع ، ولم يعلموا حينئذ أن من يتمسحون بالشيخين كانوا أشد أعداء الشيخين ، وأنهم خضعوا لهما خلال حكميهما خوفاً من سطوة المسلمين ، وتمكيناً فقط لأهدافهم في المجتمع الجديد ، وقد كانوا بالأسس فقط « الطلقاء » و « المذلة قلوبهم » . . .

وظهر الخوارج ، يعلنون أن الحكم لله - لا للرجل ، وضاع الحق ، وقتل « علي » ، وقبيل الحسن أمر خلافة المسلمين بعد أبيه ولكن معاوية الكريه كان له بالمرصاد . وآخر الأمر بايع الحسن معاوية . رأى جماعة من أصحاب الحسن بن علي عليه السلام أن معاوية ابن قريش العاني يتحكم في أعناق المسلمين ، فاعتزلوا الجماعة كلها وانقطعوا للعلم والعبادة ، يقرأون القرآن ويتدبرونه ، وينظرون للنخيل الجسم السامى ينزل بيلاد الإسلام فلا يهتمون به ولا يباهون له . ومن هنا نشأ اسم « المعتزلة » الذي سيطر فيما بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة ^(١) .

وفي وسط هؤلاء المعتزلة عن الناس . ظهرت أول مدرسة فكرية في تاريخ الإسلام ، وهي مدرسة محمد بن الحنفية الابن الثالث لعلي بن أبي طالب ، وأكثر أولاده علماً ومهارة وفضلاً ، وقد عبر عن هذه المدرسة باسم المكتب ، ولم يتنبه الباحثون إلى أهمية هذه المدرسة الأولى ، بالرغم من أهميتها ، وبالرغم من أنها تفريق مدرسة الحسن البصري في آثارها في أفكار المسلمين حينئذ . ولم يتنبه الباحثون أيضاً إلى أن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام إنما كان في المدينة ، حيث ازدهرت تلك المدرسة ولم يكن في البصرة ، وإن تعرض الآن لشخصية محمد بن الحنفية ولا لأهميته في تاريخ التشيع ، ولقد فعلنا هذا في الجزء الثاني من نشأة الفكر ، ولكن حسبنا الآن أن نقول : لقد صور محمد بن الحنفية في صور مختلفة ، فهو عند أهل السنة عالم من علماء أهل البيت ، بل أكبر علمائه ، سار على السنة ولم يخرج عليها ، وعانق على سبيل القننة الكبرى التي أعيت كاهل المسلمين ، وحطمت وحلتهم ، وتسببت في أعشى النكبات التي حدثت لهم ، في أول تاريخهم في هذه الحياة ، فهاذن بنى أمية وبابهم ، حقاً للدماء ، وتخليصاً للمجتمع الإسلامي من ظلم بنى أمية وعسفهم وجورهم ، وهو عند الشيعة المعتزلة ملهم حركة المختارونية وأستاذ المختار بن أبي عبيدة ، وبهذا انتمى لآل البيت من مقتل أخيه الحسين ، وهو عند غلاة الشيعة ، مؤسس الكيسانية وهي فرقة غنوصية غير المختارونية ، اعتبر محمد بن الحنفية

(١) أبو الحسن الملقب : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع . ص ٢٨ .

مهديتها الغائب ، ولقد عاشت الكيسانية خلال التاريخ وتطورت أعنف تطور ، ويتنسب إليها القرامطة وغيرها من فرق ، كان لها شأن كبير في العهد العباسي ، وبالتالي في تاريخ الإسلام كله . ويهنا الآن أنه كان في مكتب محمد بن الحنفية أو في مدرسته في المدينة ابتناء الإمامان أبوهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ٩٨ هـ) والحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) .

أما أولهما : أبوهاشم ، فقد صور لنا في رواية على أنه غنوصي قائم ، وقد بحثت هذه الصورة بحثاً وافياً في كتابي نشأة الفكر الفلسفي - الجزء الثاني - .

وصورته لنا المتزلة على أنه منشئ الاعتزال في المدينة ، وفي مكتب أبيه فيها يقول الكشي « وكان واصل بن عطاء من أهل المدينة . رياء محمد بن علي بن أبي طالب وعلمه وكان مع ابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد في الكتاب . ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة » (١) ويردد هذا صاحب المنية والأمل « أبو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ، وهو الذي أخذ عنه واصل وكان معه في المكتب ، فأخذ عنه وعن أبيه » (٢) .

فنشئ الاعتزال - طبقاً لهذه الرواية هو أبوهاشم عبد الله بن الحنفية ، وموطن الاعتزال - طبقاً لهذه الرواية أيضاً هو المدينة لا البصرة .

أما ثانيهما : فهو الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) . شخصية من أهم شخصيات الفكر الإسلامي الأول .

ويذكر عبد الجبار : لم يكن الحسن بن محمد بن الحنفية مخالفاً لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء أظهره (٣) ، وقد كتب أول كتاب في العقائد في الإسلام « وهو كتاب في الإرجاء » .

وكان أكبر تلامذته غيلان بن مسلم الدمشقي : فقد حمل عنه الإرجاء في الشام - كما أن الإمام أبا حنيفة النعمان قد تأثر به ، وإنه لم يكن قابله وتعلم عليه ، فقد نقل لإرجاء الحسن إليه ، وردده أبو حنيفة كما هو :

وقد كان لكتاب « في الإرجاء » أثر كبير في العالم الإسلامي . تلك هي المدرسة الإسلامية الفكرية الأولى التي خرج أكبر رواد الفكر الإسلامي الأولين منها . نشأت في المدينة وكانت المدينة تعيش في شظف من الحياة ، وسبقة مريرة قاسية ، وكأنها نأت عن كل ما «حواليها» .

(١) البجلي : الكشي : كتاب المقالات في كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (تحقيق المرحوم الأستاذ فؤاد سيد) ص ٦٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية ... ص ١١ .

(٣) القاضي عبد الجبار : فرق المعتزلة ص ١١ .

ولكنها كانت تلجج في باطنها مرارة وغشيان . ولم يفهم أمير الأمويين هذا . إنه لم يعرف في هذا الحين - أنه خطل الرمد ويضئ النار - لم يدرك هذا إلا آخر الأمر . أما في البصرة في ذلك الوقت فكانت عين أمير المؤمنين تنظر وأذنه تستمع شيئاً واحداً : مدى سخط الآتوياء من أهل البصرة أو رضائهم عن بني أمية تسمع فقط مدى ولاء هؤلاء الأغنياء - سواء باختيارهم أو قسراً - لخليفة دمشق ، وكان خليفة دمشق غارقاً لأذنيه في جاهليته الأولى ، بين جواربه وغنايه وملاهييه وطربه يرتكب الكبائر سرّاً أو علانية ، ويحطم في بناء المجتمع الإسلامي الخلق كما حطم بنائه السياسي والاقتصادي . وظن خطأ أنه حلال المجتمع الإسلامي ، وأنه أشاع الفاحشة بين الناس ، فقادهم إلى الخمر والنساء والزنا والفاقة والشاذة وأنه أنهكهم - بما حملهم من أوزار وخطايا : وجهلاً يسهل عليه حكمهم : ظن خطأ أن الناس على دين ملوكهم وأنهم لا يفعلون غير ما يفعل ولا يأثمون إلا بما يأمر :

والمجتمع نزواته الحيوية - كما قلت - وكانت أول نزوات هذا المجتمع نشأة الحلقة الزاهدة والمدرسة الكبرى ، التي خرج رواد الفكر الإسلامي منها . ولهذا تفسيراً يقين جماعة من خلص التابيين أن الأمر ليس لهم ، وأن الدنيا تنيرت بهم وعليهم ، وأن شرع الله - شرع الله هو الواقع الذي انتظم على الأرض لسعادتهم لا لشقايتهم - لا يأبه به حاكم ولا محكوم .

المباحث القدرية الأولى

عاد محمد بن الحنفية إلى المدينة بعد أن عانى من الأحداث السياسية ما لم يعانيه بشراً من قبل . رأى مصرع أبيه في الكوفة ثم مقتل أخيه الحسن في المدينة مسموماً ، ثم استشهاد أخيه الحسين في كربلاء على يد يزيد .

ولم يكف الرجل أبداً عن التضال السياسي ، فقد وقف لعبد الله بن الزبير بالمرصاد ، ثم كان وراء حركة المختار التي بطشت بكل من شارك في قتل أخيه الحسين . ولم يهدأ له بال حتى ألقي برأس قاتله عبيد الله بن زياد تحت أقدامه ولم يستطع - بعد - المقاومة السياسية فباع الأمويين . واعتزل في المدينة بعيداً عن الناس ، وفي المدينة أنشأ المكتب - كما قلنا - ودرس فيه - كما درس فيه ابنه أبو هاشم والحسن .

وفي هذا المكتب وفي المدينة نفسها تبلورت الفكرة التي عرفت باسم القدرية - الفكرة التي تنكر : أن أعمالنا إنما تجري بقدر الله وأن علينا الخضوع التام لهذا القدر الذي لا مناص منه ولا فرار . كان لمعاوية يعلن الجبر في الشام ، ثم حدث رأى المخيرة من معاوية ، لما تبلى على الأمر ورآهم لا يأثمون بأمره ، فجعل لا يمكنه حجة عليهم وأوهم أن المنكر لفعله ، قد ظلمه

فقال أو لو لم يرني ربي أني أهلا لهذا الأمر ، ما تركني وإياه .. ولو كره الله ما نحن فيه لذيره .. مرة ثانية لا يبعد حجة لسلبه الخلافة من بني هاشم ، فبضعف الأمر إلى الله تعالى وإرادته « أنا خازن من خزان الله تعالى ، أعطى من أعطاه الله ، وأمنع من منعه الله تعالى ، ولو كره الله أمراً لغيره » . . . مرة أخرى يقول : « إنما أقاتلكم على أن أتأمر عليكم . وقد أمرني الله عليكم » وحدث من ملوك أمية مثل هذا القول «^(١)» .

كان الجبر حيثند دعوة سياسية استخدمها بنو أمية ضد العلويين وضد جمهور المسلمين كله « نشأ في بني أمية وملوكهم ، وظهر في أهل الشام ، ثم بنى في العامة وعظمت الفتنة فيه »^(٢) . ورأى محمد بن الحنفية . وابنه أبوهاشم وهما أصحاب البيت الذي سلب الحق : أن يعلنوا في هذه الفكرة المضادة : إنكار القدر وإنكار إضافته إلى الله .

وفي المدينة نفسها ظهر معبد الجهمي « المتوفى عام ٨٠ هـ » .

هل كان معبد الجهمي صدى « لهذه المناسة العلوية . وقد كان العلويون يعبرون عن ضمير الشعب حيثند . كان معبد الجهمي مدينيّاً أولاً ، وروى عن أبي ذر الغفاري ثانياً . ونحن نعلم أن أبا ذر الغفاري كان علوياً ، يؤمن بأحقية علي في الخلافة ، كما كان ينادى بنظرية الكنوز « مقاومة من يكتز الذهب والفضة ، ولا يتفقرونها في سبيل الناس ، أي يؤمن بفسيلان المال وعدم تجميحه كما يعلن أيضاً أن المال مال المسلمين لا مال الله . وتردد هذا كله في دعوة معبد الجهمي ، كما سرود أيضاً في آراء غيلان الدمشقي فيما بعد .

فلا شك إذن أن معبد الجهمي إنما كان تلميذاً وأثرًا للمناسة محمد بن الحنفية .

إن الأخبار عن هذا التابعي الصدوق قليلة جداً . ولكن أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أنه أول من تكلم في القدر من المسلمين .

لقد ظهر الخوارج ، كما نعلم ، في عهد الإمام علي بن أبي طالب وأعلنوا أن « الحكم لله لا للرجال » ، وقد أدام إلى هذا الأصل « التحكيم » ، فقد أنكروا أن يحكم علي في الحق رجلاً أوروبين : إذا كان علي هو صاحب الحق ، فلم تراجع وقبل التحكيم ؟ الحق حق الله ، فليضربوا عاربين مجاهدين فيه حتى يرزقوا إحدى الحسينين . وما كان لنبي إذا وضع لأمنه أن ينكس على عقبيه . ولا ناقشهم الإمام وجادلهم : بأنهم هم الذين أرغموه على التحكيم ، وأنه كرهه أول الأمر لأنه يعلم أن الحق حق الله وأنه لن ينكس على عقبيه فيه ، ولكنهم هم سأموا القتال فدفعوه أن يضع الأمر في يد رجلين من الرجال : فلما قبله نكسوا هم على أعقابهم

(١) القاضى عبد الجبار - طبقات المعتزلة ص ١٤/٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : فرق المعتزلة ص ١٤٤ .

وطلبوا منه المضي في الحرب ، وأعلنوا توبيتهم عن التحكيم ، فرفض على أن يتقاضى وعده أن يرسل رسوله للتحكيم . . . هنا بدأ الخوارج الحرب المبررة وقاموا بها مجالدين الإمام علياً بكل ما ملكوا من وسائل . ومات على ، فقام الخوارج يقاومون أيضاً بني أمية ، وسرعان ما تكون مذهبهم : فأعلنوا أن الإيمان ليس هو ما قرأ في القلب ونطق به اللسان ، بل إنه ما صدقته الجوارح ، أي أن الإيمان لا يفصل عن العمل . . ومن هنا توصلوا إلى أخطر النتائج وهي أن الفاسق غير مؤمن . . وكل مخالف للخوارج في فكرتهم هو فاسق ، وبالتالي هو غير مؤمن ، فيجمل قتله وقتل أطفاله واستحلال نسائه^(١) .

ولقد ضج المجتمع الإسلامي بالخوارج وبآرائهم ، ومع ذلك فقد كانت تليى صدى في عقول الكثيرين ، فاستجابوا لها . ولم يعرف الخوارج (التقية) كما عرفها الشيعة ، فانقضوا على مخالفيهم يفشون فيهم القتل التريخ . ووجدت دعوتهم في عدم إيمان المخالف أكبر صدى . ووجد الإمام الحسن بن الحنفية أن الذين قاتلوا جده مستندين إلى أصل ظاهره الصديق وباطنه الإفك ، هو « الحكم لله لا لعل » ، ينشرون أصلاً آخر خطيراً لقتل المسلمين ، وهو أن لا عقد بدون عمل ، فغزوا لمجادلتهم ، وأعلن أنه لا يضمر مع الإيمان معصية ، وكان يكتب الكتب للأصهار ويعلمها للناس . وبينما كان منطق الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر ويجب قتله ، كان الحسن يعلم أن الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها^(٢) .

أبو حنيفة النعمان

ومنا ظهرت أول فرقة من أهل السنة ، ويمثلها - بعد الحسن بن محمد - مجموعة من العلماء على رأسهم أبو حنيفة النعمان المتوفى ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م لم يكفروا أصحاب الكبار ، ولم يحكموا بتخليدكم في النار . وكان تكفير أهل الكبار وعدم تكفيرهم الشغل الشاغل للمسلمين في ذلك الوقت .

ولكن لم يكن هذا وحده ما يميز أبا حنيفة ودرسته . إن هذا الإمام الفارسي ، الذي يعتبر أول من أرسى قواعد الفقه ، كان الفيلسوف الأول للإسلام ، المنبثق عن روح الإسلام وحقايقه ، فلم يكن يستطيع - وهو يتصدر الإمامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم قانونهم العمل - أن

(١) قام تلميذ الدكتور همار طالب بكتابة بحثه في الماجستير عن « آراء الخوارج الكلامية وتحقيق كتاب الميز لأبي همار الكافي الأباضي » وقد أنام البحث آراء الخوارج الكلامية في نفس نفس رابع . وينظر الكتاب قريباً .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ٥٠ : ٢ ص ٢٢١ .

يركهم وهم في معترك الفرق والفلسفات نهياً للقتل المعاند بتخطفهم وعزق عقولهم وقلوبهم تعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والمقائدية . وقد تنبه البغدادي إلى هذا فذكر أنه أول متكلم من الفقهاء ، وأن له رسالة في نصره قول السنة : إن الاستطاعة مع الفعل . ولعل هذه الرسالة هي كتاب « الفقه الأكبر »^(١) وقد نسب لأبي حنيفة كتاب الفقه الأكبر في المقائد ، وهو متن صغير حدد فيه للمسلمين عقائد أهل السنة تحديداً منهجياً . وقد كثر الشك في نسبة هذا الكتاب إليه ، فإن هذا المتن يحوى بعض المشكلات التي أثبت البحث العلمى أنها لم تثر في عهده . ولكن الكتاب في مجموعه يحوى آراءه التي يؤيدها — في غالب الأحيان — ويخالفها في أحيان قليلة — ما تنائر من أقواله في بطون كتب التاريخ والفقه . وإنه من الثابت أن له كتاب « العالم والمعلم » وفيه أيضاً عرض لبعض آرائه الكلامية والسياسية ، ثم من الثابت له كذلك رسالة في الإرجاء عرفت باسم « رسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتي في الإرجاء » . وقد ذكر البغدادي أن له رسالة في نصره قول أهل السنة : أن الاستطاعة مع الفعل . ولكنه قال : إنها تصلح للضدين^(٢) .

وقد خاض أبوحنيفة في السياسة وآمن بأحقية أبناء على ، وتعلم على محمد الباقر وزيد بن حل ، وكان هواه دائماً مع الزيد ، ولكنه لم يقبل أبداً عقيدة الشيعة الإمامية ومنطقها . ويورد لنا ابن النديم مناقشات حادة بين أبي حنيفة وبين أبي جعفر محمد بن النعمان الأحول الملقب بشيطان الطائي ، وفيها يهاجم أبو حنيفة نظرية الإمامة عند الإمامية^(٣) . ويذكر ابن النديم أيضاً أن لأبي حنيفة كتاب الرد على القسرية^(٤) وكان أبوحنيفة من التابعين ولقى عدداً كبيراً من الصحابة ، وكان أبوحنيفة آراءه بعد تمحيص كبير . فذهب أهل السنة والجماعة إذن تكون من قديم ، ولم يكن حادثاً على يد أبي الحسن الأشعري أو أبي منصور الماتريدي . وينبغي أن نقرر أن هذه هي المدرسة الكلامية السنية الأولى التي وقفت في العراق ، موطن الفرق المختلفة ، وحاربها أشد حرب . وينبغي أن نلاحظ أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح « الفقه الأكبر » للاعتقادات مقابلاً « للفقه الأصغر » للعبادات ، كما استخدم مصطلح « أصل التوحيد » .
وهاكم موجز آرائه الكلامية :

(١) البغدادي . الفرق ص : ٣٢ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ٢٤٨ .

وقد نشر الفقه الأكبر وشرحه المتعدة نشرات كثيرة في الهند وصر كما قام عالم السنة الكبير محمد بن زاهد الكوثري بنشر رسالة العالم والمعلم ورسالة الإرجاء في طبعة حديثة لطيفة . كما نشر أيضاً الفقه الأيسر ، ويعون أهم كتب أبي حنيفة ، ومن الثابت صحة نسبه إليه .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٩٩ .

١ - توحيد الذات والصفات :

شغلت مشكلة وحدة الذات والصفات عصر أبي حنيفة . وقد عاصر أبو حنيفة واصل ابن عطاء وعمر بن عبيد ، كما عاصر الجهم بن صفوان ، فوضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى في هذا الموضوع الشائك : « إن الله تعالى واحد لا من طريق العدد ، ولكن من طريق أنه لا شريك له : قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » . ولقد تفنن للشرح - فيما بعد - في شرح هذا الأصل وما يقصده الإمام به . ومع أن غايتنا أن نضع آراء الرجل في صورتها الأولى ، وألا نخوض في آراء الشراح المتأخرين ، إلا أننا قد نجد في شروحهم أحياناً كثيرة ما يفسر آراء الرجل في بساطتها الأولى : فالله واحد لا من طريق العدد ؛ لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين ، وهو ما يفتح به العدد . . وهذا تعريف الواحد من طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله . أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد ، ويراد به ألا شريك له ولا نظير له ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معاً . . ولا يتوهم أن يكون معه أحد ، ثم يقوم الشراح بشرح الصمدية . . . لم يلد ولم يولد : أى أنه ليس بمحل للحوادث ولا حادث . « وصمد » بأنه غنى عن كل شيء ويفتقر إليه كل شيء . . ثم يشرحون « ولم يكن له كفواً أحد » بأنه لم يكن شيء من الموجودات يماثله . أما قول الشراح بأن الإمام يقصد بأنه ليس جسماً فيقدر ويتصور ويقسم ، وليس هو جوهراً من الجواهر تحملها الأعراض ، ولا يعرض أو أعراض تحمل في الجواهر ، فكل هذا متأخر لم يعرفه عصر أبي حنيفة ، وإن كنا سنرى فيما بعد أن لفظة الجوهر والعرض يردان في المتن ، وهذا عجيب .

وينسب لأبي حنيفة بأنه قال : « إن الله مائة أى ماهية . ويقول الشهرستاني عن ضرار بن عمر وحفص الفرد : أنهما أثبتا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو ، وقالوا إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أنه (تعالى) يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا غير ونحن نعلمه بدليل وخير » . وإلى أنساءل : هل ظهر مصطلح « مائة » في عصر أبي حنيفة أو هل استعمله الرجل ؟^(١) .

وكان التشبيه والتجسيم قد انتشر ، ورأى أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ينشره في خراسان . فأعلن : « لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ، ولا يشبه شيء من خلقه » و « هو شيء لا كالأشياء » .

فيكون أبو حنيفة إذن أول من أطلق على الله الشئية . وهو يستند في هذا إلى الآية « قل أى شيء أكبر شهادة قل الله » (الأنعام آية ١٩) ، ولكنه ينزعه فيقول « وهو لا كالأشياء » مستنتاً

على الآية : ليس كمثل شيء . (الشورى آية ١١) . وهو يقصد بشيء أنه موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتاً وصفة ، أو بمعنى آخر : إنه « شيء » لا تتركه الأفهام أو العقول . أما ما يرد في متن الفقه الأكبر من أن « معنى الشيء إثباته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له » فمن المحتمل أنه زيادة في النص ، فلم تكن اصطلاحات الجوهر والعرض والحد قد ظهرت — كما قلت من قبل — إبان ذلك الوقت .

أما عن صفات الله ، فيقول أبو حنيفة « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والتعلية » . ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته . والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل : أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها هي صفة ذاتية كالعلم والحياة والكلام ، وكل هذه الصفات قديمة . وصفة الفعل هي الصفة التي يوصف الله تعالى بضدها كالحلق والرزق ، فكان أبو حنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله . كما أن هذا النص من الفقه الأكبر يقرر أن أبا حنيفة اعتبر صفات الذات وصفات الفعل كلها قديمة ، وتابعه الماتريدي على رأيه ، بينما خالفه الإمام أبو الحسن الأشعري إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة . . ولكن إذا رجعنا إلى فقه أبي حنيفة في العبادات نراه وهو يبحث مسألة اليمين : هل القسم بصفة من صفات الفعل يعتبر ميثماً كالقسم بصفة من صفات الذات ؟ إن أحناف العراق يرون أنه إذا كانت الصفة صفة ذات كالقدرة والعظمة والعزة والحلال فلحلف بها يمين ، وإذا كانت الصفة صفة فعل كالرحمة والسخط والغضب ، فلحلف بها غير يمين . والأحناف هم أول من ميزوا بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل ... ولمهم أن صفات الفعل غير الله . وكذلك ذهب الزيد في كتاب المجموع المنسوب إلى زيد بن علي أن الكفارة فيه إما تلزم إذا كان الحنث في القسم بصفة من صفات الذات لا صفات الفعل . ونحن نعلم أن هناك تشابهاً كبيراً بين أبي حنيفة وزيد بن علي في العقائد . على أية حال يميز أبو حنيفة بين صفات الذات وصفات الفعل ، ويبدو أن الأخيرة عنده حادثة على خلاف ما ذهب إليه الفقه الأكبر . وهذا يدفعنا إلى الشك في نسبة كثير من فقرات الفقه الأكبر إليه ، ويبدو أنها أضيفت إليه تحت تأثير ما تريدي .

ويجدد أبو حنيفة الصفات الذاتية أو المعنوية بسبع فيقول : هي « الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة » ، ويصبح هذا العدد الرسمي عند أهل السنة جميعاً أشعرياً وما تريدي . أما الصفات التعلية فمدها لا حصر له . ثم ينحوض أبو حنيفة في مشكلة قدم الصفات أو حلوها — كما قلنا — فيؤكد ثانية أنها قديمة . . . « لم يحدث له اسم ولا صفة » . أي أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها ، أنزل لا مبدأ له ، وأبدى لا نهاية له ، لأنه لو حدثت له صفة من صفاته أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهذا محال ،

« لم يزل عالماً بعلمه الذي هو صفته الأزلية لا يعلم لا حتى يلزم منه جهل سابق ، « والعلم صفة في الأزل » ، وما ثبت قدمه استحالة علمه . فعلمه أزلي أبدي منزّه عن قبول الزيادة والقصان ، « قادراً بقدرته » والقدرة صفة في الأزل ، « متكلماً بكلامه الذاتي » والكلام صفة في الأزل ، « وخالقاً بتخليقه » والتخليق صفة في الأزل ، « وفاعلاً بفعله » والفعل صفة في الأزل . « والمفعول مخلوق » أي أنه حدث عندما تعلق فعل الله به . وفعل الله غير مخلوق ، إنه ليس بمحدث ، بل هو قديم كفاعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقاً ، كون الفعل مخلوقاً .

« وصفاته في الأزل » أي صفاته الذاتية والفعلية — عند أبي حنيفة — ناتجة في الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة . ويرى أبو حنيفة أن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محدثة ، أو وقف أو شك فيها ، فهو كافر .

وهنا تأتي مشكلة القرآن . وقد أعلن الجعد بن درهم — كما سنذكر بعد — في أوّل مجلد المؤمنين ، ثم الجهم بن صفوان أيضاً « خلق القرآن » . وقد اتهم أبو حنيفة بأنه كان من القائلين بخلق القرآن . ويدافع عنه الخطيب البغدادي فيقول : « وأما القول بخلق القرآن فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يذهب إليه ^(١) وفي موضع آخر « ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ، ولا أحد من أصحابهم في القرآن . وإنما يكلم في القرآن بشر المريسى وابن أبي داود ، هؤلاء شأنوا أصحاب أبي حنيفة » ^(٢) فالهجة إذ قديمة . حاول صاحب تاريخ بغداد أن يدحضها . ويؤيد هذه الهجة أيضاً أن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة كان يؤمن بخلق القرآن ، وكان يقول : « القرآن مخلوق وهو رأي ورأي آبائي » ويرد بشر بن الوليد : « أما رأيك فنعيم . وأما رأي آبائك فلا » ^(٣) ولكن الإمام أحمد بن حنبل يقرر أن من اتبع جهماً على قوله بخلق القرآن « رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية » ومن الواضح أن كلمة أبي حنيفة هنا لا تستقيم في سياق النص ، فلو كان المقصود بها أصحاب أبي حنيفة النعمان لكان من المهم أن يضع ابن حنبل اسم مدينة الإمام وهي الكوفة ، كما وضع اسم مدينة عمرو بن عبيد وهي البصرة . ولكن سياق النص يدل على أن هؤلاء الرجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد كانوا من البصرة ، فأبو حنيفة إذن تصحيف لناسخ غير متبصر ، وأصلها « أبو حنيفة » ، وهي كنية وأصل بن عطاء . على أن أبا هلال السكري في كتابه الأوائل يذكر أن « أول ما اختلف الناس في خلق القرآن أيام أبي حنيفة ، فستل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول إنه مخلوق ، وستل عنه أبو حنيفة فقال : إنه مخلوق . لأن من قال

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٧٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٩٨ .

(٣) الأستاذ الشيخ أبو زهرة . أبو حنيفة ص ١٨١ .

« والقرآن لا أنفل كلاً » فقد حلف بغير الله وكل ما هو غير الله فهو مخلوق ، فأخرجها من طريقته في الفقه ، وأجاب عنها على مذهبه . فأبو حنيفة إذن يستخرج مسألة خلق القرآن - على رأى أبي هلال العسكري- من بحث فقهي في مسألة الجين : إذا كان الجين باسم غير الله فهو ليس بيميناً ، والقرآن ليس من أسماء الله فالخلف به ليس بيمين . وكل ما خلا الله فهو مخلوق ، والقرآن غير الله فهو مخلوق .

وهنا نقابلنا مشكلة الفقه الأكبر . يصرح الفقه الأكبر بأن القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء ، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منزل ، ولقننا بالقرآن مخلوق ، وقراءتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وعن فرعون وإبليس ، فإن ذلك إخبار عنهم . وكلام الله تعالى غير مخلوق ، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق . والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم ككلامه . هذا كلام صريح في قدم القرآن ، فكيف نوفق بينه وبين الأخبار الأخرى الواردة عن اعتناق أبي حنيفة لفكرة خلق القرآن وبخاصة أن فكرة خلق القرآن تتناسق مع مذهبه الفقهي في حقيقة اليمين ؟

ليس أمامنا إلا طرق ثلاث : الأولى أن نرفض الفقه الأكبر ككتاب لأبي حنيفة ونعتبره من المنسوبات إليه . الثاني أن نقول إن ثمة تطوراً حدث في فكره ، فآمن أولاً بخلق القرآن ، ثم تخلى عن الفكرة تحت تأثير تلايمه ، واعتنق فكرة قدمه . الثالث أن أبا حنيفة يميز بين نوعين من الكلام : الكلام النفسي القديم وهو صفة من صفات الله الأزلية القديمة : والكلام اللفظي الحادث المؤلف في السور والآيات . أى أن القرآن المكتوب في المصاحف بأيدينا أى بواسطة نقوش الحروف المقروءة ، والمفوظ في قلوبنا نستحضره عند تصور المغيبات بألفاظه المتخيلات ، والمقروء على ألسنتنا أى بحروفه المحفوظة المسموعة كما هو ظاهر في المشاهدات ، هذا القرآن مخلوق . وهذا القرآن هو الذي لا يعتبر القسم به يميناً . وأخيراً لا ضير أن يتهم أبو حنيفة بخلق القرآن وهي مشكلة الإشكالات في تاريخ المسلمين العقلي والسياسي . وقد اتهم البخاري صاحب الصحيح ، كما اتهم داود بن علي مؤسس المذهب الظاهري ، بنفس هذه التهمة .

وعد نفس الأمر أريقباً في رأى أبي حنيفة في التشابهات ، فإنه يرى أن وجه الله ، وحق الله ، وعتيان اللات من ناحية . ومن ناحية أخرى أن وجه الله قد يراد به ثوبه ، وحق الله قد يراد به طاعته ، والذباب والطاعة غير الله ، وعلى هذا لا يجوز الخلف بوجه الله وبحق الله . بينما يذهب الفقه الأكبر إلى أن الله قد بدأ ووجهه ونفساً كما ذكر الله في القرآن ، وهي صفات له بلا كيف ، ولا يقال إن يده قنطرة لأن فيه إطلا لصفة من صفات الله وهو قول أهل القول والاعتزال . فيده صفته بلا كيف ،

وغضبه صفة بلا كيف ، ورضاه صفة بلا كيف ، ولاحظ أن التفسير الأول للمتشابهات تفسير عقلي يقترب فيه أبو حنيفة من المحذرة ، والتفسير الثاني سلفي . فأيهما له ؟

٢ - الخلق والعلم :

خلق الله تعالى الأشياء لامن شيء عند أبي حنيفة ، أى لامن مادة ، لأن القول بخلق الشيء من مادة معناه قدم المادة . وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حرباً عنيفاً ، ولكن حدث هذا فيما بعد ، فهل أثبتت المسألة في عصر أبي حنيفة ؟ يبدو أن أبا حنيفة لم يقصد إثارة المسألة بالذات ، وإنما كان يصدد ربط مسألة الخلق بمسألة العلم ، لأنه سرعان ما يستلزم ويقول : وكان الله عالماً في الأزل وبالأشياء قبل كونها وهو الذي قدر الأشياء وقضاها ، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره ، وكتبه في اللوح المحفوظ . وقد فسر الشراح : قدر الأشياء = أى أرادها ، والقدرة هى الإرادة قبل الحدوث ، ثم قضاها = أى فعلها . فإله أراد الأشياء في الأزل أى أنه كتب في الأزل أنها ستحدث بقدرة ، أى أنه أراد في الأزل أن ذلك الشيء يوجد في زمن ، وكتب أن هذا الشيء يوجد بقدرة في وقت ما ، فإله عالم في الأزل بأشياء ، مريد في الأزل لأشياء ثم قضاها أى أنه أتم الشيء . . . « قضاها من سبع سموات » ، ولا يكون في الدنيا شيء إلا بقضائه وعلمه وكتبه في اللوح المحفوظ . هذا تفسير . . . ولا أريد أن أعوض في أقوال القسرين ، ولكن أنزل إلى رأيه في الإرادة الإنسانية .

٣ - الإرادة الإنسانية :

وكان الجبر والاختيار يشغلان المسلمين في عصره ، فكذب في الفقه الأكبر وكتب الله كل شيء بالوصف لا بالحكم ، كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقيح والطول والعرض والصغر والكبر . كتب كل هذا بصيغ الوصف أى بأنه سيكون كذا وكذا ، لا بصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا كتب كل هذا في القدم . والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف : يعلم الله تعالى المعلوم في حال علمه معلوماً ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده . ويعلم الله تعالى الموجود في حال وجوده موجوداً ويعلم كيف يكون فتاؤه . ويعلم الله تعالى القائم في حال قيامه قائماً ، وإذا تعد علمه قاعداً في حال قصوره ، من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ، فالتغير أو الاختلاف إنما يحدث في المخلوقين . فعلم الله أزل ، لم يزل موصوفاً به في أزل الأزال لا يعلم بمتجدد - كما يلذهب الجهم ، ولا يتغير علمه بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها . وعلمه واحد ، علم قديم محيط بالأشياء ، والمعلومات متعددة .

وخلق الله الخلق خلوا من شائبة الكفر والإيمان ، ثم أتى الخطأ : الأمر واللهى . . . فآمن

من آمن وكفر من كفر . فعل الأول الإيمان « بفعله » أى بإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته ، وفعل الثانى الكفر « بفعله » وإنكاره وجحوده الحق بخلافان الله تعالى إياه . فالإيمان والكفر صفتان تكتبهما فى هذه الدنيا . وهنا يدخل أبوحنيفة فكرة الميثاق فى علم الله : قبل خلقنا على هذه الصورة أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صورة الله ، وأدخلهم الميثاق .. قالوا بلى : شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا من هذا غافلين ، أى أنه فى العالم الذى الأول قابل الله الأرواح « وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر ، فأقروا بالربوبية ، فكان منهم ذلك إيماناً ، فهم يولدون على الفطرة ، ولكن نسوا هذا الميثاق فى عالمنا هذا ، فنههم من صحت فطرته وتذكر ذلك الابتداء ، ومنهم من فسدت فطرته وكفر مبداً مقبراً » ، غير فى إيمانه القطرى باختياره واكتسابه .

ثم يعلن أبوحنيفة المذهب الكسبى الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعاً : « ولم يغير أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً فى حال إيمانه ، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته . وجميع أعمال العباد من الحركة والسكون - كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها ، وهى كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره . والطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبتة وبرضائه وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره ، والمعاصى كلها بعلمه وقضائه وتقديره وشيئته لا بمحبتة ولا برضائه ولا بأمره » . هذا هو مذهب الكسب أى أن الأعمال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد . ويورد على القارئ شارح الفقه الأكبر مناقشات أبى حنيفة مع عمرو بن عبيد فى أن الله صانع كل صانع وصنعه ، والناس يكتسبون أعمالهم من هذا الصنع . ثم يورد نبوضاً متعددة عن الإمام نفسه من كتاب « الوصية » تثبت إيمان الإمام الأعظم بنظرية الكسب وأنه أول من وضعها .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة . ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها فقال : « هذه مسألة قد استصعبت على الناس فأنى يطبقونها . هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا يخبر من الله يأتى بما عنده ، ويأتى ببينة وبرهان » . ويحدث القدرين حين أتوا إليه يناقشونه : « أما علمم أن الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة » . ولكنهم يلحون عليه فى الجدل ، ويضيقون عليه السؤال ، ويطلبون منه تفسيراً أو توفيقاً بين القضاء والعلل : كيف يقدر الأمور ، ثم يقضيه^(١) ، ثم يجاسب الناس على ما يبدونهم ؟! ويضعونه فى قياس عرج لاسبيل للخروج منه فى رأيهم إما القضاء والقدر وإما العلل فيسألون : هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجرى فى ملك الله ما لم يقض ؟ « ويتعلم أبوحنيفة للأمر فيقول : لا : إلا أن القضاء على وجهين : منه أمر / الآخر قدرة . فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم والكفر ولم يأمره بل نهى عنه ، والأمر أمران ، أمر الكيفية إذا أمر شيئاً

كان ، وهو على غير أمر الوحي . ويشرح الشيخ أبو زهرة هذا التصحيح المحكم من أبي حنيفة فيقول « هو فصل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله بما جاء به الرحي الإلهي ، والقدر ما تجرى به قدرته وقدرة الخلق من أمور في الأزل . ويقسم الأمر إلى قسمين : أمر تكوين وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب ، والأول تسير الأعمال في الكون على مقتضاها والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه »^(١) . ولكن تبقى المشكلة : أيقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ ويجب أبو حنيفة ، بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق « وأني أقول قولاً متوسطاً لا جبر ولا تفويض ولا تسلط . والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يعلمون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سلم مما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوف فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه ، وهذه هي نظرية الكسب تماماً .

لم يرد أبو حنيفة أن يخوض في المسألة ، ولكن القدرين أزعجه على الخوض فيها ، ولكن كما يقول شيخنا أبو زهرة « بقدر محدود لا يتجاوز » وهو في هذا يؤمن بالقدر خيره وشره وشمول علم الله وإرادته وقدرته للأكون وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل ويحاسب ، ولا يظلم مقال ذرة من خير أو شر ، وهي عقيدة قرآنية تستمد من حكم الكتاب .

فلم يكن أبو حنيفة جهمياً يؤمن بالجبر إذن كما حاولت المصادر الشيعة المختلفة أن تثبته ، ولقد وقع الخطيب البغدادي في هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبي حنيفة تحاول وصفه بالجهمية ، فقد ذكر أن أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة قد سئل : أكان أبو حنيفة مرجئاً ؟ قال نعم . قيل أكان جهمياً ؟ قال نعم قيل : أين أنت منه ؟ قال : إنما كان أبو حنيفة مدرساً ، فما كان من قوله حسناً قيلناه ، وما كان قبيحاً تركناه عليه^(٢) . أما أن أبا حنيفة كان مرجئاً ، فهذا حق ، ولكنه كان مرجئاً ، كما سئري بعد ، إرجاء سنة ، ولم يخرج بإرجائه عن الجماعة الإسلامية على الإطلاق . أما أنه كان جهمياً فهذا كذب وإفراء على الرجل . بل إن أبا يوسف نفسه ذكر عن أبي حنيفة أنه كان يقول « صنفان من شر الناس يخرسان : الجهمية والمشبهة » . وسئري في بحثنا عن جهم أن أبا حنيفة كان ينكر آراءه كما كان ينكر آراء مقاتل بن سليمان ، بل إن أبا حنيفة كره مجادله وأنكر عليه كما سئري فيما بعد ، حين ناقشه في مسألة الإيمان^(٣) .

وقد تورد مؤرخو الفرق أن يطلقوا على مجموعة علماء الأحناف الأوائل : مرجئة السنة . وكان السبب في هذا موقفهم من الخوارج ، كما ذكرنا في دعوهم قتل مرتكب الكبيرة ، مستثنين على أصلهم بأن الإيمان عقد وعمل ، وقد عني الخوارج بالمجموع على الأحناف ومحاربتهم . وقد ذكرنا

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة أبو حنيفة ص ١٧٧ - ١٧٩ .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٣٧٤ .

(٣) للمكي المناقب : ج ١ ص ١٤٥ .

أيضاً صاحب القهرست أن البان بن الرباب « من جلة الخوارج وروايتهم كتب في الرد على المرتجة ، وفي الرد على حماد بن أبي حنيفة ^(١) . وكان حماد متكلماً عظيماً كأيّيه ، حارب أيضاً الخوارج وحاربوه فمن الممكن إذن أن تقول إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان ، وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية عن الإيمان » إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله وبما جاء من الله ورسوله في الجملة دون التفصيل ، وإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه ^(٢) ، وقد شرح عالم الإسلام الكبير المعاصر المغفور له السيد محمد بن زاهد الكوثري مذهب أبي حنيفة في الإرجاء فقال « إن العقد الجازم لا يحتمل التقيض ، وحد العمل ركناً يحرم إلى معتقد الخوارج أو المعتزلة ، ومحقق علماء أصول الدين مع أبي حنيفة في ذلك ، وإن سبق أن رماه بعض من لم يحط خيراً بالسألة بالإرجاء ، لإرجائه العمل من الركنية فقط ، كما نص عليه حديث مسلم ، ولكن هذا إرجاء سنة لا بعداً للحق ، وزعم خلاف ذلك موقع في معتقد الخوارج أو المعتزلة . وأول من سمى أهل الجماعة بالمرتجة هو نافع بن الأزرق الخارجي كما رواه بسنده عن عطاء ، ورسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم النبي في الإرجاء مما يحل حقيقة الأمر ^(٣) . وقد نشر محمد بن زاهد الكوثري رسالة أبي حنيفة هذه وطبها شرح كامل لعقيدته في الإرجاء كما نشر أيضاً الفقه الأيسر — كما قلت — وفيها عرض رائع لأفكاره .

وقد نادى أبو حنيفة بهذا المذهب لكي يحمي المجتمع الإسلامي من عقيدة الخوارج والتي كانت تنادي بأن الإيمان عقد وعمل ، فمن لم يعمل ، لم يكن مؤمناً ، والعمل عمل الخوارج أو السيرة بمقتضى سنتهم وفقههم ، ومن لم يعمل بها ، اعتبر غير مؤمن حتى عليه القتل ، فقام الحسن بن الحنفية بدعوته وتأييده عليها أبو حنيفة .

وقد أخطأ جولد تسيهر خطأ بالغاً حين قرر أن المرتجة إنما قامت بمذهب متسامح يحمي الأمويين ، فالأمويين — كما يرى جولد تسيهر وكلارك هم في الحقيقة — مقتصبين ، ولكنهم كانوا حكام المسلمين ، فكان من الضروري أن يقوم مذهب فكري يقرر أن إيمان المسلمين أمر مرجأ إلى الله ، يصدر حكمه عليهم ويقر شأته فيهم ، وأنه في علاقاتهم وصلاتهم في هذا العالم الأرضي يكن أن يتصرفوا من طائفة المؤمنين ، فلا بد إذن أن تترك الأمور . ويقول جولد تسيهر « وكان إدراك المرتجة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين كانوا يؤيدون مطالب العلويين » ^(٤) وكلام جولد تسيهر لا يستند هنا على أساس ، إن مرتجة أهل السنة قد نشأوا

(١) ابن القيم : القهرست ... ص ٢٧٢ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ... ج ١٢٣ .

(٣) الإنسافريسي : التبصير في الدين ... ص ٦٠ ، ٦١ — هامش رقم ٤ بقلم محمد بن زاهد

الكوثري وانظر التبصير أيضاً ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٤) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام (الترجمة العربية) ص ٧٦ ، ٧٧ .

على يد رجل من آل البيت ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان الحسن يرى إلى حماية المسلمين - شيعة كانوا أو جماعة - من بطش الخوارج ، وكانت حركة الأزارقة في أوجها إبان ذلك الوقت ، ثم نادى بالثورة نفسها أبو حنيفة ، وأبو حنيفة كان أبعد الناس عن الصلح مع الأمويين أومع العباسيين فيما بعد . ومن المسلم به أن الشيعة في عصور ثالثة ، وخاصة حين انحطت عقائدهم بفوائد المعتزلة ، قد هاجموا المرجئة باعتبارهم الجماعة والسنة ، وجهوا هجماتهم العنيفة إلى أبي حنيفة . وهاجم النوبختي مرجئة أهل العراق الماصرية - أتباع عمرو بن قيس الماصر ، وعد منهم أبا حنيفة ونظراءه^(١) .

ولكن لم يحدث هذا إطلاقاً أول الأمر ، ولم تنشأ المرجئة - مرجئة أهل السنة - لكي تناقض الشيعة في عقائدهم . وينبغي أن نلاحظ أن مرجئة أهل السنة يختلفون تمام المخالفة عن بقية المرجئة ، وهؤلاء الآخرون يقولون : إن من شهد شهادة الحق ، دخل الجنة وإن عمل أى عمل . وكذا لا يضع مع الشرك حسنة ، كذلك لا يضر مع التوحيد معصية . وقالوا إنه لا يدخل النار أبداً ، وإن ركب العظام وترك القرائض يجعل الكبائر^(٢) . هذا مذهب مخطف تمام الاختلاف عن مذهب أبي حنيفة كانت غايته التصاهل أول الأمر في أداء العبادات ، ثم انتهى إلى أفكار ضالة أفسدت إفساداً كبيراً في كثير من أرجاء العالم الإسلامي . وقام علماء أهل السنة هذا المذهب الأخير مقاومة عنيفة . وكان لأبي حنيفة - بجانب هذا - الفضل الكبير في وضع أسس القياس الأصولي ، أكبر معبر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الإسلام ، ويهد بهذا السبيل لمن أتوا بعده من أصوليين .

أما عن أثره الكلامي ، فقد أثر أكبر التأثير في إمام الهندى أبي منصور الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣ هـ - ٩٤٤ م) كما أثر في الإمام أبي جعفر الطحاوى صاحب عقيدة الطحاوى المشهورة .

٢ - مالك بن أنس :

وإذا انتقلنا إلى الإمام الثاني من أئمة الفقه وهو مالك بن أنس (المتوفى عام ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) نرى أيضاً مذهباً كلامياً ينبثق عنه . حقاً إنه حارب التكلم في الصفات عامة ، ومنع رواية أحاديث الصفات . وكانت المشبهة تغلوق تشبيه الله بالخلقوات ، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل ، ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ، ينكرين الاستواء المادى . بدأ الأولون - المشبهة - بتأثير يهودى ، وتابهم أول الأمر الشيعة ، وظهر المعتزلة كما ظهر المتكلمون من أهل السنة ، ووقف مالك بن أنس يقرر : « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة »^(٣) . فلما كان مالك بن أنس

(١) النوبختي : فرق الشيعة ص ٧١٦ .

(٢) أبو الحسين الملقب : التنبيه ولقد حل أهل الأهواء والبدع ص ١٣٩ .

(٣) الهنداوى - للفرق بين الفرق . . . ص ١٢٦ .

ينأى عن النقاش في الاستواء، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للمشبهة أو للمجسمة الذين أثبتوا الاستواء إثباتاً مادياً، وإنكار أيضاً للمحتلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء كان مالك يضع أساس العقيدة العملية ويعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل، ولكنه كان يجهد أيضاً لظهور أبي الحسن الأشرى. وقد احتقن المالكية فيما بعد المذهب الأشعرى ودافعوا عنه أشد دفاع. وبرغم ذلك فقد انبثقت فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية هي السالمية، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك - وما أبعدا عنه.

٣ - الإمام الشافعى :

وُلد بعد الإمام مالك بقليل، الإمام محمد بن إدريس الشافعى (٨٢٠ - ٨٢٠م) ومن الخطأ القول إنه لم يمثل مذهب أهل السنة والجماعة في ناحيته العقائدية. حَقَّقَ إن الشافعى كره الكلام والتكلمين، ولكن عالم الإسلام الكبير كان لا بد له، وهو في معترك الفرق، أن يقف أمام الخارجين منها على عقيدته السنية. بل ذكر البغدادى أنه المتكلم الثانى بعد أبي حنيفة، وأن له كتابين أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثانى في الرد على أهل الأهواء^(١).

كانت مسألة القدر قد ظهرت على يد معبد بن خالد الجهنى في عصر متقدم تماماً، وكان معبد ابن خالد الجهنى يعيش في البصرة، كما سنعرض لهذا فيما بعد، وكان يلحظ بعينه تطور المجتمع الإسلامى. وفي البصرة ملقى الناس جميعاً ببدأت المعاصى ترتكب علانية وخفية، ورأى ثمة انهياراً في إقامة التكالييف، والناس يتملكون في المعصية بالقدر، فقام يناهض هذا فاعل « لا قدر والأمر أنف ». إنه كان يريد أن ينكر أن القدر سالب للاختيار وأن بدافع عن شرعية التكالييف وأن يقيمها ثانية. وسرعان ما انتشر مذهبه أشد انتشار. ورأى جماعة من خلص المؤمنين صحة قوله، وأمن به بعض أهل المدينة حين أتى إليها. ولكن بعض الصحابة قاوموه أشد المقاومة. نشأت القدرية إذن واعتنقها كثيرون من المسلمين، خارجه عن مذهب أهل السنة والجماعة منذ القدم، وقاومها أهل السنة والجماعة منذ القدم أيضاً.

ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى علي بن أبي طالب ويعتبرونه أولى متكلميهم، ويذكرون أنه ناظر الخوارج في مسألة الوجد والوعيد وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة، كما يعتبرون عهده بن عمر من أوائل أهل السنة والجماعة - وقد ورد عنه أنه تبرأ من معبد الجهنى في نفيه القدر . .

ثم يذهب السند إلى التابعين: وأولهم عند أهل السنة عمر بن عبد العزيز ويقررون أن له رسالة

(١) البغدادى : الفرق ص ٣٢١ .

في الرد على القدرية ، ثم يليه الحسن البصري ويذكرون أن له رسالة إلى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية ، ثم زيد بن علي زين العابدين وله كتاب في الرد على القدرية ، ثم الشعبي ، ثم الزهري .
ويلى هذه الطبقة الإمام جعفر محمد الصادق وهو عند أهل السنة والجماعة عند تقيه وينسبون له كتاب الرد على القدرية وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة الرد على الغلاة من الروافض^(١) .

إذن كان للمذهب السني دولته الرسمية منذ نشأة الفرق ، بدأها على بن أبي طالب في مناقشته مع الخوارج ومع القدرين من ناحية أخرى . وقد رأى على قدرياً مشهوراً في عصر عمر يناقش في القدر ، وهو عبد الله بن صبيغ ، ورأى كيف منعه عمر بن الخطاب بطريقته الرادعة الشديدة من الخوض في رأيه ، ولم يكن لعل هذه الطريقة العمرية في الردع ، بل بلأ وهو باب مدينة العلم — إلى الجدل بالتي هي أحسن .

ويقتل المؤرخون صورة من مناقشة على بن أبي طالب للقدرية وتتابعه الشافعي له في شعر رقيق . فقد أتى سائل عن القدر إلى على بن أبي طالب وسأله عن القدر ونهاه على بن أبي طالب بقوله : إنه طريق دقيق لا تمس فيه ، ولكن السائل يلح ويطلب المزيد ويقول على مرة أخرى إنه : بحر عميق لا تخض فيه ، فلم يقتنع الرجل أيضاً وسأل مرة أخرى : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ، فقال : سر خفي لا تفشه . فعاد الرجل يقول : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر فقال : على : يا سائل إن الله خلقك كما شاء : أو كما شئت ؟ فقال ، كما شاء ، قال : إن الله يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء فقال كما يشاء ، فقال : يا سائل لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ، فإن قلت مع مشيئته أديعت الشركة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته ، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبة على مشيئته ، ثم قال : ألست تسأل الله العافية ؟ فقال نعم فقال : فهاذا تسأل العافية ؟ أمن بلاء ابتلاك به ، أو من بلاء غيره ابتلاك به ؟ قال : من بلاء ابتلاك به . فقال : ألست تقول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ؟ قال بلى ، قال : تعرف تفسيرها ؟ فقال : لا يا أمير المؤمنين علمني مما علمك الله ، فقال : تفسيره : أن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله عز وجل ، يا سائل : إن الله يسقم ويداري ، منه الداء ومنه الدواء ، أعقل عن الله ، فقال عقلت ، قال له : ألا صرت مسلماً ، فصرنا إلى أخيك المسلم وخلقوا بيده . ثم قال على : لو وجدت رجلاً من أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه حتى أكسر عنقه ، فلأنهم يهود هذه الأمة^(٢) .

وهذا النص غير محتمل للشك ، فمن ناحية الدراية هو من على ، ومن ناحية الرواية

(١) الهنداوي — الفرق .. ص ٢٢١ .

(٢) الإسفرلي — التفسير في الدين ص ٥٨ .

أورده القاسم بن حبيب في تفسيره بإسناده - والقاسم بن حبيب هو الحسن بن محمد النيسابوري أشهر مفسري خراسان ومن شيوخ البيهقي (١).

وقد تابع الشافعي على بن أبي طالب فيردد :

ما شئت كان وإن لم أشأ وما شئت إن لم تشأ لم يكن
خلقت العباد على ما علمت في العلم يجري التقى والمسن
على ذا منتت وهذا خللت وهذا أعنت وذا لم تعن
فهذا سعيد وهذا شقي وهذا قبيح وهذا حسن

ووقف الشافعي بالمرصاد لبشر المريسي الفقيه المشهور (المتوفى سنة ٢٣٠ هجرية) وناظره مناظرة عنيفة حين أعلن بشر أنه قلري (٢).

وقد قرر فخر الدين الرازي - وهو أهم من كتب عن فقه الشافعي في كتابه المناقب - أن الشافعي كان يرى في الصفات أنها ليست مغيرة للذات . ويستتج هذا من فتوى الشافعي في اليمين . فقد روى أن الشافعي يقول إن من حلف بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه أو بقدرته الله مقدوره ، وبحق الله ما يجب على العباد ، فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله ، فهذا يوجب الكفارة . ويستتج الرازي من هذا أن صفات الله - عند الشافعي - ليست أغياراً لذاته ، لأنه لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة ، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة ، كان هذا دليلاً على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً لذاته . كما أن الشافعي يؤمن بأن القرآن غير مخلوق كما يؤمن بالقضاء خيره وشره ، وأن الإيمان تصديق وعمل ، وأن الإيمان يزيد وينقص . فالشافعي عالم كلام كما هو عالم أصول وفقه . وقد نسب للشافعي كتاب على نمط كتاب أبي حنيفة ويعمل نفس الاسم « الفقه الأكبر » أيضاً . فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازي ، وإن كانت آراؤه تمت إلى كثير من آراء الشافعي في أصوله . ويحتاج الفقه الأكبر المنسوب للشافعي إلى دراسة مستفيضة ، كما يحتاج الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة إلى نفس الأمر .

وكان الشافعي فيلسوف الإسلام الأكبر في الأصول ، وقد وضع القياس الأصولي في صورته الكاملة ، وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاء ، وقد وضحت هذا العمل الفكري

(١) نفس المصدر - نفس الصحيفة - المامش (٥) .

(٢) الإفراني - التبصير . ص ٦٨ وانظر أيضاً ص ٩٨ عن قول الشافعي في الجبهة وإلكاره لما روى ص ١٠٦ عن قول الشافعي في الشرك ، وقوله - الحلف في الصفة كالحلف في العين .

الممتاز في كتابي «مناهج البحث عند مفكرى الإسلام» .

كان الشافعى أصبغ معبر عن روح الإسلام حتى عصرنا هذا ، وكان سيد علماء المسلمين بلا منادى . وقد قام تلامذته من بعده . ممن جمعوا بين الفقه والكلام بالعمل الأكبر في إنشاء للفلسفة الإسلامية الحقيقية . وليذكر البغدادي أن من أوائل تلامذته أبا العباس بن مريج « أبرع الجماعة في هذه العلوم وأن له كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة . ولكن كان نتاج الشافعى سيد الأئمة جميعاً بعله إمامنا أبا الحسن الأشعري (المتوفى عام ٣٢٤ هـ - ٩٣٥ م) ، « الذى صار شجاً في حلق (١) القدرية » وقد ساد المذهب الشافعى الفقهى كما سادت العقيدة الأشعرية العالم الإسلامى حتى يومنا هذا .

٤ - الإمام أحمد بن حنبل :

ثم نرى الإمام الرابع أحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١ هـ - ٨٥٥ م) . وقد حاول كثير من مؤرخى الفرق أن يشتوا أنه لم يكن للرجل مذهب كلامى ، وأنه كره كل من خاض في الكلام - حتى وإن كان غرضه لنصرة السنة والجماعة . وقد وجدت حقيقة أخبار ثبت هذا ، ولكن إن من الصف أن نكر لشهد عنة القرآن مذهبه الكلامى . لقد ثبت أحمد بن حنبل على موقفه ثباتاً لم يعرفه التاريخ من قبل وهو يعلن أن القرآن غير مخلوق . ولو غير بن حنبل لغيرت الأمة جماعاً . إنه ثبت ثبات الأضراد واحتمل العذاب الأليم . وقد امتلأت كتب التاريخ بأخبار محته ، وهو يناقش المعتصم وأحمد بن داود في خلق القرآن وينكر خلقه (٢) .

وقد نسب للإمام أحمد بن حنبل رسالة « الرد على الزنادقة والبهمية » (٣) فيما شكوا من متشابه القرآن ، وتأولوه على غير تأويله . وقد كان هناك بعض الشك في نسبتها إليه . إذا ما طبقنا النقد الخارجى والداخلى للنصوص على هذه الرسالة - فلنأخذ نرى أنها ليست من نفس الإمام - وإن كان فيها بعض عقائده .

أما من ناحية تطبيق النقد الظاهرى على هذه الرسالة ، فيتضح أن الرسالة قد نسبت إلى الإمام أحمد في القرن الرابع الهجرى ، وقد تنبه العلامة الكبير الشيخ محمد بن زاهد الكوثرى أن نسبتها إليه إنما كانت تمرى إليه عن طريق رواية مجهولة . وقد ورد الخضر بن المنى في سند

(١) البغدادي : الفرق ص ٢٢١ .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية ج ٥ ص ٢١٧ .

(٣) نشرت هذه الرسالة مع مجموعة من رسائل أهل السلف أنا وتلميذى الدكتور حماد الطالبي في كتاب عقائد السلف (الإسكندرية) ١٩٧١ .

رواية هذه الرسالة عن ابن الإمام أحمد - عهده - عن أبيه ، والنخضر بن المنفى هذا مجهول والرواية -- كما تعلم -- وعلى حسب قانون الحديث ، وكان الإمام أحمد بن حنبل من أئمة المحدثين وواضعي قانونه : أقول إن الرواية عن مجهول مقلوح فيها ، ومطعون في سندها ، فكيف تنسب للإمام أحمد - هذه الرسالة إذن . ثم إن ابن الجوزي - وهو مؤرخ الإمام أحمد - لم يذكر هذه الرسالة بين كتبه . وقد كان ابن الجوزي متكلماً حنبلياً ، ولا شك أنه قرأ الرسالة ، وتبين له أنها ليست للإمام الكبير ، ولذلك أهمل ذكرها في قائمة كتب الإمام .

غير أن الحجة الدامغة التي تثبت أن الرسالة ليست لأحمد بن حنبل أننا لا نجد لها ذكراً لدى أقرب الناس إلى الإمام أحمد بن حنبل ، ممن عاصروه وجالسوه ، أو أتوا بعلمه مباشرة ، وكتبوا في نفس الموضوع . كان الإمام البخاري (المتوفى عام ٢٥٦ هـ) من معاصري الإمام أحمد بن حنبل . وكان يجالس . يقول البخاري « دخلت بغداد ثمانى مرات - كل ذلك أجالس أحمد بن حنبل فقال - آخر ما دعت : يا أبا عبد الله ، تترك العلم والناس ، وتسير إلى خراسان ^(١) . » وكتب البخاري كتاباً في نفس الموضوع ، وعلى طريقة المحدثين - ولم يذكر أبداً - كتاب أحمد بن حنبل في الرد على الزنادقة والجهمية .

وكذلك فعل الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة (المتوفى عام ٢٧٦ هـ) . إنه كتب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة . ويذكر ابن قتيبة أن ابن قتيبة كان من المتسبين للإمام أحمد بن حنبل ، ولم يذكر ابن قتيبة في رسالته ، وهي في نفس الموضوع ، هذه الرسالة النسوبة للإمام أحمد بن حنبل .

وكذلك فعل الإمام أبو سعيد الدارمي (المتوفى عام ٢٨٠ هـ) فقد كتب كتابين في نفس الموضوع هما : كتاب الرد على الجهمية وكتاب رد الإمام حنبل بن سعيد على المريسي العنيد . ولم يذكر الدارمي في كتابه رسالة ابن حنبل . لم يعرف إذن رجال القرن الثالث هذه الرسالة . ولم يستفيدوا بها .

وظهر الإمام أبو الحسن الأشعري . وأعلن تفرقه من المعتزلة ، وعودته إلى عقيدة أهل الحديث ، وذكر عقيدة ابن حنبل بالذات ، ولكنه لم يشر على الإطلاق ولم يستفد بكتاب أحمد بن حنبل . أما من ناحية النقد الباطني إن الكتاب يعرض لأراء الزنادقة ثم ينتقدها . ثم لأراء الجهمية ، الخالصة ، ثم المعتزلة ، وينتقدها . فهل هذا هو منتج « الإمام الكبير » . إنه رفض في محنته ، وتحت سيطرة الخليفة . أن يذكر أن القرآن قديم ، لأنه لم يرد لا في القرآن ولا في الأثر كلمة قديم ، وإنما كان يردد : إن القرآن غير مخلوق . إن هذه الاصطلاحات عنه مستحقة ،

لم ترد في قرآن ولا سنة . فكيف ينطق بها . ثم إنه هجر الحارث المحاسبي وكان الحارث من أشد الناس على مخالتي السلف وأهل السنة . ولكن الإمام أحمد لم ينفر له أبداً - نقله لأقولهم - وهو المحاسبي يصدد الرد عليها . فكيف إذن يكتب آراء الخصوم وتقييم في كتابه المزعوم . إنا نستطيع أن نقدم بناء متكاملآ لآراء الجهمية والمعتزلة مستخلصة من رسالة الرد على الجهمية والزنادقة . وهذا مالا يفعله أبداً الإمام أحمد بن حنبل .

إن عرض الإمام ابن حنبل لآراء المعتزلة ، يشبه تماماً عرض الإمام الأشعري لها في كتابه المشهور مقالات الإسلاميين . ثم إن الكتاب يستخدم مصطلح « أهل العقل » ويستند على كثير من السياق العقل فهل كان أحمد بن حنبل يلجأ إلى ما أمميه العقل السمي أو التأويل إنه إن صح هذا . . . فسيكون أحمد بن حنبل سلفاً للخلف ، ولا صلة له على الإطلاق بمذهب السلف المتأخرين .

لني أرى أن الكتاب من نفس - أهل السنة الأوائل . ولست جازماً بشخص معين كعبه . ولكن هل يمكنني أن أرجح . . . أنه من نوع كتابات ابن كلاب والقلانسي والحارث المحاسبي . . . ولابد من دراسة نقدية لكتابات هؤلاء والرسالة التي نحن بصدددها - والنسوبة لأحمد بن حنبل .

ولكني سأعتبر الكتاب هنا معبراً عن آراء ابن حنبل بقدر ما يعبر الفقه الأكبر لكل من أبي حنيفة والشافعي عن آرائهما .

يشرح صدر الرسالة منهجها : وهو تأويل الكتاب بالكتاب ، والعلم هو علم الكتاب والسنة ، طريق السمع لا أن يتأول الكتاب بالمعنى وبالعقل . وللعقل مقيد^(١) .

ثم يناقش أول أبواب الكتاب الزنادقة فيما ذهبوا إليه من أن القرآن متناقض . وبين تماهت هذا الزعم خلال تحليل بارع لآيات من مشابه القرآن . وفي نفس المواضع التي تناهوا الزنادقة . ويتبعها موضعاً موضعاً . مستخدماً فكرة الخاص والعام « وجوه كثيرة وتواطر بعلمها العلماء »^(٢) فيرد على الزنادقة في عذاب أهل النار وإبدال جلودهم « وأورد الآيات المشابهة في هذا الموضوع وبين في وضوح تام عدم تناقضها . ثم تكلم عن خلق الإنسان ، ويقدم لنا تحليلاً رائعاً للآيات : « خلقكم من تراب » ثم قوله تعالى : « من طين لازب » ثم قوله : « من سلاله » ثم قوله « من حمل مسنون » ثم قوله « من صلصال كالفخار » . يقول أحمد بن حنبل « شكوا - أي الزنادقة - وقالوا هذا ملايسة يتفض بعضه بعضاً . . . تقول : هذا بدء خلق آدم ، خلقه الله أول بدء من تراب . ثم من طينة حمراء وسوداء وبيضاء ، من طينة طيبة وسبخة ، فكل ذلك ذريته طيب

(١) المصدر السابق ص ٢٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٤ .

وخبيث أسود وأحمر وأبيض . ثم بل ذلك التراب فصار طيناً فذلك قوله « من طين » ، فلما لصق الطين بعضه ببعض صار طيناً لازباً - يعني لاصقاً . ثم « من سلاطة من طين » يقول مثل الطين إذا عصر انسل من بين الأصابع ، ثم تنن فصار حمأ مستوناً ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صلصالاً كالنخار . يقول : أى صار له صلصلة كصلصلة النخار له دوى كدوى النخار .

فهذا بيان خلق آدم . وأما قوله « من سلاطة من ماء مهين » فهذا بدء خلق ذريته من سلاطة - يعني النطفة إذا انسلت من الرجل . فذلك قوله « من ماء » يعني النطفة « مهين » يعني ضعيف . . فهذا ما شككت فيه الزنادقة ^(١) .

أخذ صاحب الكتاب يتبع اعتراضات الزنادقة . ويتقضاها بأسلوب بارع مستخدماً - كما قلت - فكرة العموم والخصوص .

ثم ينتقل إلى مناقشة « الجهم » . ويبدأ بعرض حياة الرجل ، ومناقشة هذا الأخير السمنية ، ثم يتكلم عن آرائه . ويقرر أن الجهم وجد ثلاث آيات من المشابه ، وهي « ليس كمثل شيء » « وهو الله في السموات والأرض » « ولا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » والجهم - في رأى كتاب ابن حنبل - « بنى أصل كلامه على هذه الآيات ، متخذاً منهج التأويل » وتأويل القرآن على غير تأويله « وهنا يضع الكتاب منهجين للتأويل : التأويل العقلي - وهو تأويل الجهم والمعتزلة من بعده ، والتأويل الظاهري ، وهو تأويل أهل الحديث . ثم يذكر أن الجهم « كلب بأحاديث رسول الله » أو بمعنى أدق أن الجهم كان يكلب الحشوية ، الذين حشوا الحديث بإسرائيليات ، ولعله أغرق وتعالى في هذا الاتجاه ، مما دعا علماء الحديث وعلى رأسهم ابن حنبل إلى الهجوم عليه ، بل إن أبا حنيفة إمام أهل الرأي ، قد هاجم الجهم في إغراقه في اتجاهه العام ، ثم يذكر الكتاب أن الجهم « زعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً » وكان من المشبهة « فالجهم إذن ينكر التشبيه ، كما ينكر الحشو ، ولكنه تعالى في النفي ، في نفي التشبيه ، وفي نفي الحشو ، واستند على العقل ، وهو في معترك النزاع العقلي أمام السمنية ، وهم قوم يستدلون على العقل ، ومنهجهم الشك ، كما كان في معترك النزاع العقلي أمام المعتزلية وهم يستدلون على السمع ، صحيحه وفاسده ... ولكنه غلا ، فيما يقال . . . ثم « تبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة ، (ولعله يعصد أبا حنيفة واصل بن عطاء) وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية » ^(٢) فكان

(١) نفس المصدر ص ٧١٦ .

(٢) كتاب عقائد السلف للامة أحمد بن حنبل ، والبخارى وابن قتيبة : الرسالة الأولى :

ص ٦٦ ، ٦٧ تحقيق الدكتورين على سمي النشار وعمار الطائي (الإسكندرية - منشأة المعارف سنة ١٩٧١

كتاب ابن حنبل هذا - إن صح أنه له - إنما هو نقض لآراء المعتزلة التي عاشت الجهمية - إلى حد ما - خلالها ، وخاصة في منبج التأويل العقل ، الذي وضعه الجهم ، ثم احتضنته المعتزلة ، وما أشد ما كره أهل الحديث - منبج التأويل العقل هذا . وبالرغم من اختلاف المعتزلة مع الجهمية في مسألة هامة ، وهي مسألة التقدير ، فقد وسّم أهل الحديث - المعتزلة - بالنجهم ، لقول المعتزلة بالتأويل العقل ، وبناء الصفات ، مثلهم في هذا مثل الجهم . كانت هذه هي المسألة الأساسية في النزاع بين أهل الحديث ، وبين الجهمية ، وبين تابعي الأخيرين من المعتزلة . وسنعرض لآراء الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل طبقاً للنسق الفلسفي . الذي يمكن استخلاصه من ثانياً الكتاب .

١ - مشكلة الألوهية :

يرى الكتاب المنسوب لابن حنبل أن مشكلة الألوهية عند الجهمية أو المعتزلة إنما أثارها تفسيرهم للآية « ليس كمثل شيء » . وقد أداهم هذا إلى صوغ مذهبهم . فيما اعتبروه تنزيهاً من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السبع ، كما هو على العرش ولا يغلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا يكلم ، ولا ينظر إليه أحد في الدنيا ، ولا في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ، ولا له منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، ولا يكون فيه شيطان ، ولا يوصف بوصفين مختلفين ، وليس له أعلى ، ولا أسفل ، ولا نواحي ، ولا جوانب ، ولا يمين ، ولا شمال ولا هو خفيف ولا ثقيل ، ولا له لون ، ولا له جسم ، وليس هو بمحمول ولا معقول . وكلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه ، فهو على خلافه .

هذا هو مذهب التنزيه المطلق ، الذي وضعه الجهمية ، ثم طوره المعتزلة بورده هذا الكتاب في هذه الصورة المرحزة ، أو غير المحايدة إلى حد ما . ولكن ما يلبث الكتاب أن يوضح بعض عناصر هذا المذهب الجهمي المعتزلي فيقول : إنهم يذهبون إلى أنه « شيء » لا كالأشياء « وأنه لم يتكلم ولا يكلم لأن الكلام لا يكون إلا بمجاعة ، والجوارح عن الله منفية »^(١) ومن العجب أن ينقل أحمد بن حنبل آراء المعتزلة ، ويعرض لها لكي يقنطرها ، وهو الذي هجر الحارث الحامسي ، لأنه فعل نفس الشيء ، ولعل هذا أيضاً مما يقنطح في صحة نسبة الكتاب إليه .

ثم يضع الكتاب نظرية أهل الحديث في الله وهي : أن الله شيء . ويلجأ الكتاب إلى العقل لتأييد النص : فيقول : « إن الشيء الذي لا كالأشياء . قد عرف أهل العقل أنه لا شيء » . وهنا يذكر النص ، أهل العقل ويستشهد بهم ومن عجب أن يستخدم الإمام أحمد

مصطلح أهل العقل ، وبعضى الكتاب فيقرر أن هؤلاء الجهمية أو المعتزلة « لا يؤمنون بشيء » .
ويبقى هذا أنهم نفاة لا يشتبون الصفات القديمة . ويتبين هذا مما يورده الكتاب من أن المعتزلة
تقرر أنهم يبعدون من يدبر أمر هذا الخلق ، وأنهم يلتهبون إلى أنه لا يعرف بصفة « أى الصفة
القديمة » وسيؤدى إنكار الصفات القديمة لله — عند السلف إلى اعتبار الله مجرداً من كل شيء ،
ونحن إن أنكرنا عنه الكلام ، والحركة والقدرة ، والعلم ، والنور ، فلأننا نشبهه بالأصنام « لأن
الأصنام لا تتكلم ، ولا تتحرك ، ولا تزول من مكان إلى مكان » (١) .

لقد استند الجهمية في نظر الكتاب المنسوب لابن حنبل إلى تفسير خاطئ للأثر « كان
الله ولا شيء » أى لم يكن معه صفة من الصفات القديمة ، أى أنه كان ذاتاً فقط ، أما القول
بأن الله ونوره ، والله وقدرته والله وعظمته . القول بأن الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل ونوره ، أى إثبات
الصفات القديمة ، فهو يضاهي قول النصارى بالأقانيم ، حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ،
ولم يزل وقدرته ، ولم يزل وعلمه ، ولم يزل وكلامه . . . إلخ . ويرد الكتاب المنسوب لابن حنبل
موضحاً رأى أهل السنة والجماعة « لا تقول أبداً إن الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل نوره ، ولكن
نقول : لم يزل بقدرته ونوره ، لا متى قدر ، ولا كيف قدر » ولا ينكر الكتاب الأثر « قد كان
الله ولا شيء » ولكن إذا قلنا : إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف إلهاً واحداً
بجميع صفاته ، ويعطى الكتاب مثال النحلة : لها جلد وكرب وليف وسعف وخص ، واسمها
شيء واحد ، وصفت نحلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله ، إنه إله واحد . لا نقول : إنه كان في
وقت من الأوقات ، ولا قدرة حتى خلق قدرة . . . ولذنى ليس له قدرة ، هو عاجز ، ولا نقول :
قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم ، حتى خلق العلم ، فعلم . . . ولذنى لا يعلم ، هو
جاهل . ولكن نقول : لم يزل الله عالماً قادراً ، لا متى ، ولا كيف » (٢) وهنا تأتي مسألة العرشية
وسألة المكانية وهما مسألتان أهمتا المسلمين كثيراً . فقد أنكر المعتزلة الجهمية العرشية ، أى استواء
الله على العرش وأولوا الآيات « الرحمن على العرش استوى » و « خلق السموات والأرض في ستة
أيام ، ثم استوى على العرش » ، ثم استوى على العرش فاسأل به خبيراً » وقالوا — فيما يرى
للكتاب الذى بين أيدينا أن الله « هو تحت الأرض السابعة ، كما هو على العرش ، فهو على العرش ،
وفي السموات وفي الأرض ، وفي كل مكان ، ولا يخلو منه مكان . ولا يكون في مكان دون
مكان » واستندوا في هذا على آية من القرآن : « وهو الله في السموات والأرض ، فانه إذن عند
الجهمية في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين ، وهو بلا كيف » .

ويرد الكتاب بأن المسلمين عرفوا أماكن كثيرة ليس فيها من عظمة الله شيء ، كأجساد

(١) نفس المصدر ص ٩٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٩١ ، ٩٢ .

البشر وأجوافهم ، وأجواف الخنازير والأماكن القليرة . ثم إن السمع يخبرنا أن الله في السماء « أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ، أم أمتنم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً » وقال « إليه يصعد الكلم الطيب » وقال « إني متوفيك ورافعك إلی » ، بل « رفعه الله إليه » وقال « وله من في السموات والأرض ومن عنده » وقال « يخافون ربهم من فوقهم » وقال « ذی المارج » و « وهو القاهر فوق عباده » و « وهو العلی العظيم » .

أما معنى قوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » يقول : هو إله من في السموات وإله من في الأرض وهو على العرش ، وقد أحاط بجميع ما دون العرش ، ولا يحظر عن علم الله مكان ، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ، فذلك قوله « لتعلموا أن الله على كل شيء قدير » وقد أحاط بجميع ما خلق ، وعلم كيف يكون هو من غير أن يكون في شيء مما خلق ^(١) فهل أحس الكتاب أن نظرية الجهمية في وجود الله في كل مكان ، وأنه « هو في كل شيء » غير محاسن لشيء ولا مابين منه ، « تنتهي إلى العقيدة — وهي عقيدة وحدة الوجود ؟ وسينادي بعض الصوفية من بعد أن الله حال في كل شيء . حيواناً كان أو نباتاً أو جماداً . ولذلك يؤكد الكتاب تماماً أن الله بائن من خلقه دونه .

ويتضح خوف الكتاب من تطور النظرية الجهمية المعتزلة إلى وحدة وجود — في تبعه لتضخيمات المعتزلة الجهمية لآيات المعية ومنها « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم » ويذهب المعتزلة إلى أن الله عز وجل « معنا وفينا » مستندة على هذه الآية السابقة .

ويرى الكتاب أن المعتزلة الجهمية قطعوا الخير من أوله . فالخير هو قول الله « ألم تر أن الله يعلم ما في السموات والأرض » ، فالخير أنه يعلم ما في السموات وما في الأرض ، ثم قال « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » يعني بعلمه ، وكذلك « ولا خمسة إلا هو سادسهم » ، أي بعلمه ، وقوله « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » يعني بعلمه فيهم أينما كانوا . وتنتهي الآية بقوله « ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم » فيفتح الخير بعلمه ، وينبئ الخير بعلمه ، ولكن قد تنكر الجهمية المعتزلة — العلم — ولكن الكتاب يرى علم الله أوقفنا الله عليها بالأعلام والدلالات . فإن ذهب الجهمية المعتزلة إلى أن العلم محض ، فإنهم في ضلال أن يقولوا : « إن الله كان في وقت من الأوقات لا يعلم حتى أحدث له علماً ، فلم . ثم ينكر الكتاب فكرة المعتزلة وقد أهمته كما قلنا كل الأهمية أن الله في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان مستندة على الأثر « أن الله كان ولا شيء » ، فيذكر « أن الله كان ولا شيء » ،

فحين خلق الشيء ، هل خلقه في نفسه أو خارجاً من نفسه ، ، والإجابة على هذا السؤال محصورة في :

- (أ) أن الله خلق الخلق في نفسه ، فالجن والإنس والشياعطين في نفسه ، وهذا كفر .
 (ب) أن الله خلق كل هؤلاء خارجاً من نفسه ، ثم دخل فيهم ، وهذا كفر .
 (جـ) أن الله خلقهم خارجاً من نفسه ، ولم يدخل فيهم . وهذا قول أهل السنة وهو الصحيح (١) .

وأخيراً يذكر الكتاب قصة التجلي : وأن الله لم يكن في الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا » لم تجلى الله للجبل إن كان فيه إذن كما يزعم الجهمية ؟ ! فلو كان فيه ، لم يكن يتجلى لشيء هو فيه . لقد رأى الجبل إذن شيئاً لم يكن رآه قبل ذلك .

أما استناد الجهم إلى : أن الله نور كله . . . فيقول الكتاب : قال الله « وأشرقت الأرض بنور ربها » فقد أخبر الله أن له نوراً ، فإذا قالت المعتزلة إن الله في كل مكان ، وهو نور ، فلم لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه ، إذ زعموا أن الله في كل مكان . وما بال السراج إذا دخل البيت يضيء ؟ ! .

ويذكر الكتاب زعم الجهمية المعتزلة بأن « الله » في القرآن اسم مخلوق وإنكارهم أن كان الله اسم قبل أن يخلق هذا الاسم . كما يحضض أيضاً ما ذهب إليه المعتزلة من أن كلمة التكوين غير قديمة ، وأنها مخلوقة بل ذهبوا إلى أنها قدرة خلق الله بها الخلق قدرته « شيء » خلق بها الأشياء المخلوقة . يرى الكتاب أن هذا سفسه . . كيف يخلق الله خلقاً بخلق وشيئاً بشيء ؟ ! !

نقد فكرة بناء الخلقين :

ويعرض الكتاب المنسوب لابن حنبل فكرة المعتزلة في فناء الخلقين — أو بمعنى أدق فكرة الجهمية والمذيلية وقد أرادوا بها التنزيه المطلق — يرى الكتاب أن الجهمية تأولت قول الله « هو الأول والآخر » فزعمت أن الله هو الأول قبل الخلق ، وهذا حق . قالوا : يكون الآخر بعد الخلق فلا يبقى شيء ولا أرض ولا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسي ، وزعموا أن شيئاً مع الله لا يكون ، وهو الآخر كما كان الأول .

ويقدر الكتاب أن الله أخبر عن الجنة ودوام أهلها فيما فقال « لم فيها نعيم مقيم » وقال « خالدين فيها أبداً » وقال « أكلها دائم » ، ودائم لا يتقطع أبداً وقال « وما هم منها بمخرجين »

وقال « وإن الآخرة هي دار القرار » وقال « إن الآخرة هي الحيوان لو كانوا يعلمون » وقال « ما كلين فيها أبداً » .

ويرى الكتاب : أما « السماء والأرض فقد زالتا » لأن أهلها صاروا إلى الجنة ، وأما العرش فلا بد بييد ولا يلعب لأنه سقف الجنة ، والله عليه ، فلا يهلك أبداً .

وأما قوله « كل شيء هالك إلا وجهه » فذلك عند الكتاب أن الله لما أنزل « كل من عليها فان » قالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطعموا (الملائكة) في القبلة ، فأنزل الله أنه يخبر عن أهل السموات والأرض أنكم تموتون ، فقال : كل شيء من الحيوان هالك — يعني ميت — إلا وجهه إنه حي لا يموت ، فأيقنوا عند ذلك بالموت^(١) .

إلجابات الرؤية السعيدة :

وتلعب المعتزلة الجهمية في التنزيه إلى مداه فتشكر الرؤية ، ويعرض الكتاب لإنكار المعتزلة لهذا . فيبين أولاً رأيهم في هذا . إنهم ذهبوا إلى أن « المنظور إليه محدود موصوف ، إنما ترى الأشياء بفعله وهنا يحاولون نفي التجسيم من الله ، فيفسرون « إلى ربها ناظرة » بالنظر إلى ثواب الله وإلى فعله وقدرته . ويجحدون تأولاً من القرآن في الآية « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل » فقالوا إنه حين قال « ألم تر إلى ربك » فإنهم لم يروا ربهم ، ولكن المعنى : ألم تر إلى فعل ربك .

ويرد الكتاب : إن فعل الله لم يزل العباد يرونه ، ولكن الآية صريحة في أنها رؤية الله أما استناد المعتزلة الجهمية إلى الآية « لا تتركه الأبصار » فلا بد أن لها معنى آخر . ولم يصرح الكتاب بهذا المعنى وإنما لجأ إلى السمع فقال : « وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرف معنى رؤية الله (لا تتركه الأبصار) فقال « إنكم سترون ربكم » . وقال الله لموسى « لن تراني » ولم يقل « لن أرى » ، فأيهما أولى أن يتبع : النبي صلى الله عليه وسلم حين قال « إنكم سترون ربكم » ، أم قول الجهمي حين قال « لن ترون ربكم » ؟ . ثم يورد تفسير الرسول للآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بالحديث أنه النظر إلى وجه الله . وقد أشر حديث الزيارة في الصوفية فيها بعد تأنيراً بالغاً . ثم يورد الكتاب الحديث « إذا استقر أهل الجنة في الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن الله قد أذن لكم في الزيارة . قال : فيكشف الحجاب فيتجلى لهم . ثم يذكر آية الحجاب « كلا إنهم عند ربهم يوئذ لهجوون » وحجاب البعض يستلزم كشف الحجاب للبعض ، وكشف الحجاب هو الرؤية . وقد أخذ الصوفية أيضاً بفكرة الحجب^(٢) .

(١) نفس المصدر ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٥ ، ٨٦ .

كلام الله :

وكانت مشكلة كلام الله شغل المسلمين الشاغل في ذلك الوقت. والكلام عند أهل السنة صفة قديمة. وقد أنكر المعتزلة الجهمية الصفات القديمة. وهنا يناقش الكتاب المعتزلة في إنكار الكلام القديم. فقد ذهبت المعتزلة إلى أن الله لم يكلم ولم يتكلم ، إنما كون شيئاً فغير عن الله ، وخلق صوتاً فأسمعهم . ذلك لأن الكلام لا يكون إلا بمجاجة ، إلا من جوف ولسان وشفتين. والجوارح عن الله منفية وهنا يضع الكتاب على لسان ابن حنبل حجة داحضة :

« هل يجوز أن يكون المكون غير الله إذ يقول : يا موسى إني أنا ربك . ويقول : إني أنا الله لا إله إلا أنا طاعيدى ، وأتم الصلاة للذكرى ، إني أنا ربك ؟ فن زعم غير ذلك فقد ادعى الربوبية ! ! ويقرر الكتاب أنه لو كان الأمر كما ذكر المعتزلة الجهمية ، فلن ذلك. المكون كان ينبغي أن يقول : يا موسى إن الله رب العالمين — ولا يجوز أن يقول : إني أنا الله رب العالمين » والآيات واضحة في أنه ليس ثم مكون وإنما الله هو نفسه المتكلم « وكلم الله موسى تكليماً » ، « ولا جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » و « إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي » ثم حديث رسول الله « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » .

أما أنه لا بد أن يكون الكلام بجوارح فهذا خطأ ، فإن الله قال للسموات والأرض « انصبا طوعاً أو كرهاً فالتا أتينا ملائكتين » ، فهل للسموات والأرض جوف ولسان وشفتان وأدوات ؟ ! وقال الله « صخرنا مع داود الجبال يسبحن » أترأها سبحت بجوف فم وشفتين ؟ إن الله أنطقها كيف شاء ، وكذلك تكلم كيف شاء بدين جوارح وآلات .

أما إذا ذهبت المعتزلة الجهمية إلى أن الله يتكلم وكلامه مخلوق ، فقد شبهوه بالبشر فلأن كلامهم مخلوق « ففى مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم ، وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً . وقد جمعتم بين كفر وتشبيه » ، فالمعتزلة إذن ليسوا أهل التنزيه ، بل أهل التشبيه المطلق. ويضع ابن حنبل حجة عتيده : « نقول إن الله لم يزل متكلماً إذاً ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً ، ولا نقول إنه قد كان ولا يعلم حتى خلق علماً ، ولا نقول إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً ، ولا نقول إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة » .

القرآن غير المخلوق :

وقد تفرع عن مشكلة الكلام ، مشكلة خلق القرآن أو عدم خلقه . وقد عانى ابن حنبل الهنة الكبرى في سبيلها . ولذلك يعلن الكتاب أن « القرآن غير مخلوق » ، ومن الخطأ تأويل الآية « إنا جعلناه قرآناً عربياً » بأن المجعل هو المخلوق . إن الجهى « ادعى كلمة من الكلام المشابه يحتاج بها من أراد أن يلحد في تنزيلها ، ويتنقذ الفتنة في تأويلها » ^(١) . والآيات « الذين جعلوا القرآن عضين » و « جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » : هنا « جعل » بمعنى التسمية ، فجعل في الآية الأولى معنى سمي وكذلك في الثانية ، أما « جعل » على معنى فعل ، فشواهدهما الآية « يجعلون أصابعهم في آذانهم » فعنى جعل هنا : فعل .

أما « جعل » بالنسبة لله ، فترد على معنيين — معنى خلق ومعنى غير خلق أما شواهد المعنى الأول من الآيات فالآية « الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » يعنى وخلق الظلمات والنور . وقال الله « وجعل لكم السمع والأبصار » أى خلق لكم السمع والأبصار . إلخ . وأما معنى غير خلق — كقول الله « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة » ، لا يعنى ما خلق من بحيرة وسائبة . وقوله لإبراهيم « إني جاعلك للناس إماماً » لا يعنى إني خالقت للناس إماماً ، لأن خلق إبراهيم تقدم قبل ذلك . وقال إبراهيم « رب اجعل هذا البلد آمناً » وقال إبراهيم « رب اجعلنى مقيم الصلاة » ولا يعنى إطلاقاً اخلفنى مقيم الصلاة ، والآية : « يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة » ، وبمثل هذا كثير في القرآن . وقد أورد الكتاب الآيات الكثيرة التي تثبت أن القرآن ليس مخلوقاً في عبقرية نادرة ، وإحاطة لا بظاهر القرآن فقط بل بعمانيه العميقة ، وما وراء المعاني من مفهومات ودلالات .

وينتهي الكتاب إلى القول بأن الله إذا قال « جعل » فإنها تأتي على معنيين : معنى خلق ، ومعنى غير خلق بل فعل « فالقرآن إذن فعل » .

يقول الكتاب في نص من أدق النصوص : فلما قال الله « إنا جعلناه قرآناً عربياً » يقول جملة عربياً ، جعله جملاً ، على معنى فعله فعلاً من أفعال الله غير معنى خلق . وقال في سورة الزخرف « إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » . وقال « لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين » ، وقال « فلإنما يسرناه بلسانك » . . . فلما جعل الله القرآن عربياً ويسره بلسان تبيه صلى الله عليه

وسلم ، كان فعلاً من أفعال الله تبارك وتعالى جعل القرآن به عربياً مبنياً ، وليس كما زعموا معناه : أنزلناه بلسان العرب . وقول بيناه يعنى : هذا بيان لمن أراد الله هداه^(١) .

القرآن كلام الله ووحى الله :

وهذا مبدأ من مفكر يرى ألا تتجاوز النطاق القرآنى ، فلا يذهب مع المنهج الجدلى للجهمية ، وهو يقصد بلا شك منهج المنزلة الجهمية الذى يضع المسألة : هل القرآن هو الله أو غير الله ؟ إن الجهمى يذهب مع منطق التنزيه المبالغى ويقرر أن القرآن غير الله . ولكن الكتاب يرى أن الله جل ثناؤه لم يقل فى القرآن : إن القرآن أنا ، ولم يقل غيرى ، وقال هو كلامى ، فلذا سميناه باسم سماء الله به ، قلنا : كلام الله .

ولم يسم الله كلامه خلقاً ، ولم يسو بين القول والخلق ، بل قال « ألا له الخلق والأمر » فوضع تحت « له الخلق » كل شىء مخلوق ، ثم ذكر الله « والأمر » وهو القول ، فأمره هو قوله . يقول الله : « إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين ، فيها يفرق كل أمر حكيم » ثم قال عن القرآن هو « أمر من عندنا » وقال « الله الأمر من قبل ومن بعد » . يقول : الله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق ، فالله إذن يخلق ويأمر ، وقوله غير خلقه . وقال « ذلك أمر الله أنزله إليكم » وقال « حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور »^(٢) .

ثم يحاول الكتاب أن يجد فى القرآن تفسيراً واسماً آخر للقرآن ، فيذكر الآية « والنجم إذا هوى » ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » ويرى أن قریشاً قالوا : إن القرآن شعر ، وإنه أساطير الأولين ، وإنه أضغاث أحلام ، وإن محمداً تقوله من تلقاء نفسه وتعلمه من غيره ، فأقسم الله بالنجم إذا هوى — يعنى القرآن إذا نزل ، فقال : « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم » أى محمد ، « وما غوى ، وما ينطق عن الهوى » . يقول : إن محمداً لم يقل هذا القرآن من تلقاء نفسه فقال « إن هو » يعنى القرآن « إلا وحى يوحى » ، فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحى ، لتقوله : « إن هو إلا وحى يوحى » ثم يقول : « علمه » يعنى علم جبريل محمداً صلى الله عليه وسلم — وهو « شديد القوى ، ذو مرة فاستوى » إلى قوله « فأوحى إلى عبده ما أوحى » ، فسمى القرآن وحياً ، ولم يسمه خلقاً^(٣) .

(١) المصدر نفسه ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٧٥ - ٧٦ .

القرآن شيء :

« ويدعى الجهم أمراً آخر - وقال : أخبرونا عن القرآن هو شيء - فقلنا : نعم هو شيء . فقال : إن الله خالق كل شيء ، فلم لا يكون القرآن من الأشياء المخلوقة ، وقد أقررت أنه شيء . » ويجيب الكتاب إجابة بارعة « إن الله لم يسم كلامه في القرآن شيئاً ، إنما سمى شيء الذي له كان يقوله » ويورد الآية « إنما قولنا لشيء » فالشيء ليس هو قوله ، إنما الشيء الذي له كان يقوله . وفي آية أخرى « إنما أمره » ثم قال « إذا أراد شيئاً » فالشيء ليس أمره إنما الشيء الذي كان بأمره . يقول أحمد بن حنبل « ومن الأعلام والدلالات أنه لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة . » قال الله للريح التي أرسلها على عاد « تدمر كل شيء بأمر ربها » وقد أتت تلك الريح على أشياء لم تدمرها ، وقد قال « تدمر كل شيء » . فكل ذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال للملك سبأ « وأوتيت من كل شيء » ، وقد كان ملك سليمان شيئاً ولم توتيه . وكل ذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال الله لموسى « واصطنعتك لنفسى » و « ومعلمكم الله نفسه » وقال « كتب ربكم على نفسه الرحمة » وقال : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » ، ثم قال « كل نفس ذائقة الموت » . فقد عرف من عقل عن الله أنه لا يعنى نفسه مع الأنفس التي تلحق الموت ، وقد ذكر الله عز وجل نفسه . فكل ذلك إن قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة (١) ثم أخذ الكتاب يستعرض الآيات ليجد تفسيراً لكلام الله بأنه مخلوق ، فلم يجد .

ثم أورد الآية التي يستند عليها المعتزلة في أن القرآن مخلوق وهي الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » ويقول المعتزلة أو الجهمية ، إن القرآن محدث وكل محدث مخلوق . وهنا يفسر « المذكر المحدث » بأنه ذكر الرسول ، وذكر الرسول يجرى عليه الحدث ، أما ذكر الله إذا ورد فلا يجرى عليه حدث « ولذكر الله أكبر . وهذا ذكر مبارك » بينا ذكر الرسول في الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » أو « ذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين » أو « فذكر إن نفست الذكرى » ، فذكر إنما أنت مذكر . . فلما اجتمعوا في اسم الذكر ، جرى عليهم اسم الحدث . وذكر النبي صلى الله عليه وسلم إذا انفرد وقع عليه اسم الخلق أو كان أبلي بالحدث من ذكر الله إذا انفرد ولم يقع عليه اسم خلق ولا حدث . فوجدنا دلالة من قول الله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعلم ، فعلمه الله ، فلما علمه الله ، كان ذلك محدثاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم (٢)

(٢) نفس المصدر ص ٨٠ .

(١) نفس المصدر ص ٧٦ - ٧٧ .

وبناقش الكتاب الجهمية في قولنا إنهم وجدوا آية في كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق وهي قول الله «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته» وعيسى مخلوق.

ويرد الكتاب : إن عيسى تجرى عليه ألفاظ لا تجرى على القرآن . إن القرآن يسميه مولوداً وظفلاً وصيباً وغلاماً وكهلاً ، يأكل ويشرب ، وهو مخاطب بالأمر والنهي ، ويجرى عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ، وهو من ذرية نوح ومن ذرية إبراهيم ، « ولا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى » فلم يقل الله في القرآن ما قال في عيسى . ولكن المعنى في قوله جل ثناؤه «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم» فالكلمة هي التي ألقاها إلى مريم حين قال له «كن» فكان عيسى يكن ، وليس عيسى هو كن ، ولكن يكن كان . فالكن من الله قول ، وليس الكن مخلوقاً . يقول ابن حنبل «وكتب النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى ، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته إلا أن الكلمة مخلوقة ، وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله من ذوات الله ، كما يقال : إن الخرفة من هذا الثوب . قلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان ، وليس عيسى هو الكلمة . وأما قول الله تعالى : «وروح منه» يقول — من أمره كان الروح فيه ، كقوله «وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه» . يقول من أمره . ويفسر روح الله — إنما معناه أنها روح بكلمة الله ، خلقها الله ، كما يقال : عبد الله وحماء الله وأرض الله^(١) .

القرآن وخلق السموات والأرض :

خلق الله الأرض والسموات ، والقرآن لا يخلو أن يكون في السماء ، أو في الأرض فهو مخلوق ، ويرى الكتاب أن الكون بأجمعه لا يقتصر على السموات والأرض ، فإن فوق السموات السبع الموجودات الكونية الأخرى : الكرسي والعرش واللوح المحفوظ والحجب وأشياء كثيرة لم يسمها الله ولم يجعلها مع الأشياء المخلوقة ، وإنما الآية تحدد فقط السموات والأرض وما بينهما . وبالإضافة إلى الحجة السابقة يقول الله «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق» . فالحق هو الذي خلق به السموات والأرض ، والحق قوله ، وليس قوله مخلوقاً^(٢) .

وتستند المعتزلة على أحاديث ، لم تستطع إدراك غورها في إثبات خلق القرآن . فيذكرون الحديث «إن القرآن يحمى في صورة الشاب الشاحب» فيأتي صاحبه ، فيقول هل تعرفني ؟ فيقول : من أنت ؟ فيقول : أنا القرآن الذي أظلمات نهارك ، وأسهرت ليلك . قال : فيأتي به الله . فيقول : «يارب» ويرى الكتاب — أن المعتزلة أو الجهمية لم تترك حقيقة الحديث :

(١) نفس المصدر ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٤ .

القرآن لا يبيح إلا بمعنى أن من قرأ: «قل هو الله أحد» فله كذا وكذا، فمن قرأ: «قل هو الله أحد» لا يجنيه الآية، بل يبيح ثوابها، لأننا قرأ القرآن. فيقول: يارب، ويبيح ثواب القرآن. فيقول: يارب، وكلام الله لا يبيح ولا يتغير من حال إلى حال. وإنما معنى أن القرآن يبيح، أن أيحي ثواب القرآن. فيقول يارب^(١) ونلاحظ أن الكتاب يذكر على لسان أحمد ابن حنبل - أن المعتزلة تستند على هذا الأثر، وقد سبق أن قلنا إنهم استندوا على هذا الأثر، كان الله ولا شيء» فهل المعتزلة أيضاً أثريون... محدثون... أو بمعنى أدق هل انتهوا - بعد أن استعملوا العقل إلى أن يكونوا «أهل سنة». وأن كل ما هناك من اختلاف بينهم وبين أعدائهم إنما هو اختلاف في التفسير.

• • •

أما بعد: لقد شهد القرن الثالث حركة كلامية كبرى حمل لواءها «أهل الحديث» وسواء صحت نسبة رسالة «الرد على الزنادقة والجهمية لابن حنبل» أو لم تصح، فقد كان هذا الإمام الكبير نقطة تحول في بناء هذه المدرسة. لم يكن أحمد بن حنبل رجل فقه بقدر ما هو رجل حديث، أو بمعنى أدق كان رجل حديث أولاً، ومس الفقه برقبته ثانياً. ولكن موقفه العظيم في محنة «خلق القرآن» وهي مسألة كلامية بحثة، هز عقول أهل الحديث. إنه لم يناقش ولم يجادل، بل ثبت على ما اعتقد أنه الحق، ولكن أهل الحديث من بعده ناقشوا وجادلوا.

وكتب الإمام البخاري - كما قلت - كتاب «خلق أفعال العباد» وينقسم الكتاب إلى قسمين:

١ - قسم في الرد على الجهمية في موضوع القرآن خلقه أو عدم خلقه.

٢ - وقسم في الرد على القدرية في «خلق أفعال العباد»، هل هي من البشر أو من الله.

ثم كتب ابن قتيبة في نفس القرن كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبعة. وكتب الإمام الدارمي أيضاً في نفس القرن كتابين هما الرد على الجهمية ورد الدارمي على المريسي. وقد قست أنا وتلميذي الدكتور عمار طالبي بنشر مجموعة هذه الكتب مع مقدمة تحليلية لكل كتاب.

وتبين هذه الكتب ظهور الاتجاه الكلامي لدى أصحاب الحديث، وأن أصحاب الحديث وجدوا كثرة مقابلة للجهمية والمعتزلة والخوارج. أنهم سموا باسم «أهل الحديث وأهل السنة»^(٢). أما عقائدهم فهي في مجملها كما يقول الإمام أبو الحسن الأشعري: الإقرار بالله ولائكة وكتبه

(١) نفس المصدر ص ١٠٠.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٩٨.

ورسله ، لا يردون من ذلك شيئاً . وهذا هو منهجهم الأخذ بالسنة الصحيحة . ثم يفصلون هذه العقيدة .

أما عن تصورهم للألوهية فيقولون : إن الله واحد فرد صمد ، لا إله غيره ، ولم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور . وهنا تحديد نهائي للمقائد الإسلامية أمام المسيحية والفلاسفة ، إنكار الأولين في التثليث ، وإنكار الآخرين في المعاد والبعث .

أما حقيقة الأسماء فهي أن أسماء الله غير الله ، وهنا إنكار للمعتزلة وللخوارج . ويرى أهل السنة أن الله علم ، مستبدن في هذا على النص القرآني « أنزله بعلمه » ، أو « ما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » . كما أثبتوا لله السمع والبصر والقوة ، وهنا إنكار للمعتزلة الذين أنكروا السمع والبصر . وذهبوا أيضاً إلى القول بالعرشية « الرحمن على العرش استوى » ، وإلى القول باللاكيفية في المتشابهات : « خلقت يدي » « بل يدها ميسوطتان » « تجري بأعيننا » « ويبني وجه ربك ذو الجلال والإكرام » . وذهبوا أيضاً إلى القول بالمشيئة ، فما من خير ولا شر في الأرض إلا بمشيئة وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ، أو كما يقول الجمهور « ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون » . أما من رؤية الله - فقد أثبتوها : إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة ، ولا يرى في الدنيا ، ثم يثبتون لله الكلام وأن القرآن كلامه ، وكلام الله غير مخلوق .

أما في باب الاستطاعة ، فقد أنكروا الاستطاعة المعتزلية ، وهي القدرة على الفعل قبل الفعل . وقرروا أن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله . أو أن يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله ، فلا استطاعة ولا قدرة ولا فعل إلا بالله ، أو بمعنى أوضح - أنه ليس ثمة إلا استطاعة الله وقدرته الله وفعل الله ، فالله هو المستطيع على الحقيقة ، القادر على الحقيقة طبقاً لعلمه التقديم الأزلي ، « فلا خالق إلا الله » أي أنه خالق الإنسان وفعله خيراً كان أو شراً « إن سيئات العباد يخلقها الله ، وإن أعمال العباد يخلقها الله ، وإن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً » ، وهنا يلو منذهب أهل السنة والجماعة في صورته القوية وسلطانه النفاذة ، يتجه إلى سلطان الله المطلق ، ويرى فيه تفسير كل عمل ، ثم ينادي بالتسليم لتوفيق الله وخللانه طبقاً لعلمه الذي لا يتغير ، ويعلم أن التوفيق والخللان إنما هما منه . والصلاح والمداية وأعداها إنما هي منه ، وهو في كل هذا يستند إلى آيات الكتاب . ثم ينهي إلى أن يقرر : أن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، يؤنون بقضاء الله وقدره وخيره وشره ، حلوه ومرة ^(١) فالإيمان إذن هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره « حلوه

وره، وأن ما أخطأهم، لم يكن ليصيبهم، وما أصابهم لم يكن ليخطئهم»^(١) وإن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص، ولا يكتفون أهل الكبائر، ويقرون بشفاعة رسول الله صلى عليه وسلم، وبأنها لأهل الكبائر من أمته، وبعباد القبر، وأن الحوض والصراف حق والبعث بعد الموت حق، والمحاسبة حق والوقوف بين يدي الله حق.

تلك هي مجمل آراء الحديث، كانت تنتشر في العالم الإسلامي مجاورة وساندة للنظريات الكلامية للفقهاء.

إن النتيجة التي أريد أن أصل إليها: أن مذهب أهل السنة والجماعة، نشأ وعاش منذ نشأة الإسلام، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى، بمخالفتها ومجاورتها، كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأخرى وقبل الماتريدي.

ولم يكن فقهاء المذاهب ورجال الحديث فقط في الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب اتفاقاً كاملاً، وتتفق مع المحدثين وهذه الطائفة هي طائفة الصغائية، أو المثنية، وكانت على صلة وثيقة مذهبية برجال الفقه والمحدثين، ويبين هنا من النصوص الآتية. إن البغدادى حين يؤرخ لأصناف أهل السنة والجماعة يذكر الصنف الأول منهم وهم: صنف أحاطوا علماً بأبواب التوحيد والنبوة والإمامة والزعامة، وسلخوا في هذا النوع من العلم طريق الصغائية من المتكلمين، الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة^(٢).

يذكر البغدادى هنا الصغائية من المتكلمين، وأن الفقهاء من أهل السنة كانوا يوافقونهم مذهبهم، ويعود ثانية يقول: «أئمة الفقه من فريقى الرأي والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصغائية في الله وفي صفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل، وأثبتوا الحشر من القيور مع إثبات السؤال في القبر ومع إثبات الحوض والصراف والشفاعة وضران الذنوب دون الشرك»^(٣) ويؤكد البغدادى أن الصغائية هم أهل السنة على الحقيقة، وأنهم أثبتوا دوام نعيم الجنة على أهلها، ودوام عذاب النار على الكفرة، أى أنهم أنكروا فناء الخلدتين وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وأحسنوا الثناء على السلف الصالح... ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعى والأوزاعى (توفى عام ١٥٧) والثورى (١٦١هـ) وأبى حنيفة وابن أبى ليلى (١٤٨هـ) وأصحاب أبى ثور (المتوفى

(١) الأخرى: نفس المصدر ص ٢٩٤.

(٢) البغدادى: الفرق ص ١٨٩.

(٣) نفس المصدر ص ١٨٩.

عام ٢٤٠ هـ) وأصحاب أحمد بن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية . ولم يخلطوا قههم بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة^(١) ويكرر البغدادى هنا أيضاً لفظ الصفاتية ، وأنهم يمثلون عقائد أهل السنة ، ويقرر الشهرستاني أنه أعقب مالكا وابن حنبل عبد الله بن سعيد الكلبي (٢٤٠ هـ) وأبو العباس القلانسي (توفي أيضاً في القرن الثالث) والحارث بن أسد المحاسبي ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلا أنهم باثروا علم الكلام صراحة وعلمنا . وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ودرس البعض : حتى جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فخاصها ونحاز الأشعري إلى هذه الطائفة ، فأيد مقالهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمعة الصفاتية إلى الأشعرية . فالصفاتية إذن هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لا هي ذاته ولا هي غير ذاته ، وأهم ممثلهم في العالم الإسلامي ابن كلاب والقلاسي والمحاسبي .

الفصل الثاني

أهل السنة الأوائل

لقد قرر الشهرستاني - كما قلت - أن الصفات الثبته هم سلف أهل السنة والجماعة : « اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والخلود والإنعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلا أنهم يقولون بتسميتها صفة جبرية . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون ، سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة^(١) فالصفاتية هم السلف « وهم أهل السنة والجماعة » وهم « الثبته » وهم إذن رد فعل المعتزلة في تعطيلهم للصفات . وقد حددنا أيضاً أن من قاموا بهذا العمل هم الكلابي والقلانسي والحاسبي ، وكانوا يناظرون المعتزلة ويتناضلونهم في قدم الكلام ، وأن أبا الحسن الأشعري فيها بعد انحاز إليهم - على قاعدة كلامية .

ونستخلص من هذا أن عبدالله بن سعيد بن كلاب (المتوفى بعد عام ٢٤٠هـ) كان إمام أهل السنة في عصره ، وإليه مرجعها . وقد وصفه إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨هـ . وإمام أهل السنة في عصره) بأنه من « أصحابنا »^(٢) . كما يقول أيضاً التاج السبكي « عبدالله بن سعيد ويقال عبدالله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطن أحد أئمة المتكلمين »^(٣) . كما أن ابن تيمية مدحه في كثير من المواضع في منهاج السنة^(٤) وفي مجموعة رسائله ومثاله^(٥) وهذا يدل على ما كان الرجل من أثر عظيم في مدرسة أهل السنة والجماعة ويبدو أنه كان شديداً على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة ، بل إن اسمه « كلاب » يشير إلى هذا ، فقد لقب به لأنه

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٤ .

(٢) إمام الحرمين - الإرشاد ... ص ١١٩ .

(٣) السبكي - لطقات الشافعية ... ج ٢ ص ٥١ .

(٤) يقوم الدكتور محمد رشاد سالم أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية البنات بجامعة عين شمس بصحيف « منهاج السنة » تحقيقاً علمياً ، وسأنتج أنا المواضع المختلفة التي ورد فيها اسم ابن كلاب أو آرائه في منهاج السنة في الصفحات المقبلة .

(٥) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ صفحات ٢٠ ، ٥١ ، ٥٧ .

كان - لقوته في المناظرة - يجلب من يناظره كما يجذب الكلاب الشيء^(١). وكان أول متكلم من أهل السنة يناقش المعتزلة وقد ناقشهم في مجلس المأمون على طريقة كلامية عقلية ودرهم. وقد أدى هذا إلى حقد المعتزلة عليه حقدًا مريعًا ، كما أدى إلى حقد الشيعة عليه ، فترى ابن النديم صاحب الفهرست يقطر قلمه سماً وهو يؤرخ له فيقول « ابن كلاب من تاجنة الحشوية وله مع عباد بن سليمان مناظرات ، وكان يقول إن كلام الله هو الله ، وكان عباد يقول : إنه نصراني بهذا القول ، قال أبو عباس البغوي : دخلنا على فتيون النصراني ، وكان في دار الروم بالجانب الغربي ، فجرى الحديث إلى أن سأله عن ابن كلاب فقال : رحم الله عبداً ، كان يجيبني فيجلس إلى تلك الزاوية وأشار إلى ناحية من البيعة ، وعنى أخذ هذا القول ، ولو عاش لنصرتنا المسلمين .

قال البغوي : وسأله محمد بن إسحق الطالقاني فقال ما تقول في المسيح ، قال ما يقوله أهل السنة من المسلمين في القرآن . ولعبد الله من الكتب : الصفحات كتاب خلق الأفعال ، كتاب الرد على المعتزلة ، ثم يذكر كلامياً آخر « أبو محمد - قاضى السنة ، وله من الكتب كتاب السنة والجماعة »^(٢) ولعل أبا محمد هو نفسه عبد الله بن كلاب . فابن كلاب يعرف أيضاً بابي محمد .

ومن السهولة بمكان أن نرى كيف يهائم معزولي وشيعي عالماً من علماء أهل السنة والجماعة ويكذب عليه ، ولعلنا نرى الآن أن المعتزلة والشيعة هم الذين علموا أهل الفرق الأخرى رد أقوال خصومهم - إن حقاً وإن باطلاً - إلى أصول مسيحية أو يهودية أو فلسفية . إننا نرى الشهرستاني فيما بعد يرجع أقوال أبي الهذيل العلاف في الصفات إلى الفلاسفة والنصارى وزراه أيضاً يرجع أحوال أبي هاشم إلى أقانيم النصارى^(٣). ولتخرج إذن وضع من قبل على يد مؤرخ الكتب الأقدم « ابن النديم » .

وقد تكفل التاج السبكي بمنهجه التحليل الرائع في فحص أقوال ابن النديم ، فيقول « إن محمد بن إسحق بن النديم كان فيما أحسب معزلياً ، وله بعض المسيس بصناعة الكلام » . فابن النديم إذن لم يكن من حلق المتكلمين ، ولكنه كان من عوام المعتزلة ، بالرغم من علمه الفائق بالكتب . ثم يذكر أن ابن النديم نقل ما نقل عن ابن كلاب من عباد بن سليمان^(٤) ،

(١) ابن السبكي ، طبقات الشافعية ... ج ١ ص ٥٢ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ... ٢٦٩ ، ٢٨٠ .

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ١٠٩ .

(٤) عباد بن سليمان التميمي من الطبقة السابعة من المعتزلة ، ومن أصحاب هشام بن عمرو

القطبي ، توفي عام ٢٥٠ .

وعباد معتزلي، فما يذكره إنما هو حقد وضع على ابن كلاب . ويقول الملطي (المتوفى عام ٣٧٧ هـ . وأقدم مؤرخ للمعالم الإسلامية) في كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع : « عباد بن سليمان وكان أحد المتكلمين ، فلما الأرض كتباً وخلعاً ، وخرج عن قصد الاعتزال إلى الكفر والزندقة لحدة نظره وكثرة تفتيشه »^(١) . فرواية عباد بن سليمان إذن عن ابن كلاب رواية هوى وتوافق ومردودة أصلاً . ويقرأ السبكي « إن ابن كلاب على أى حال من أهل السنة ولا يقول هو ولا غيره ممن له أدنى تمييز إن كلام الله هو الله ، إنما ابن كلاب مع أهل السنة في صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها »^(٢) .

ويرى السبكي أن ابن كلاب وزميله أبا العباس القلانسي زادا أو اختلفا مع أهل السنة في نقطة واحدة وهي أنهما ما ذهبا إلى أن كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والشي والخبر في الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسى ، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال ، وشرح هذا أن ابن كلاب وأبا العباس القلانسي يلعبان إلى أن هناك نوعين من الكلام ، الكلام النفسى وهو قديم ، والكلام المتعلق بالأمر والشي والخبر ، وهو التكليف وغيرها ، وإن الأمر والشي والخبر يتصلقان بالحدث ، ومن ثم فكلام الله الخاص بها حادث . ولم يقبل أئمة أهل السنة والجماعة الآخرون هذا ، فالزومهما بكون للقرن المشترك موجوداً بغير واحد من خصوصياته ، أى ألزومهما وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول ، أى ألزومهما أن يكون الكلام كله قديماً ، وإلا وجد الجنى - الكلام القديم - ولم يوجد أحد أنواعه وهو الكلام المتعلق بالتكليف ، فلا بد إذن أن يكون الكلام كله قديماً ، سواء أكان الكلام النفسى أو كلام الله المتعلق بالأمر والشي والخبر . . . إلخ . ويرى السبكي أنه من المحتمل أن يكون هذا التفرق هو ما خدع عباداً ، أى أن عباداً خدع بظاهر قول الرجل من تقسيمه كلام الله إلى قديم وحادث لظن أن ابن كلاب حين قرأ أن الكلام النفسى قديم ، أراد أن الكلام القديم هو الله القديم .

ويرى السبكي أن عباداً في هذا قد نافق ولم يتحر الصلح ، إنه يريد فقط أن يقول سائر المعتزلة للصفانية ، أعنى مثبتة الصفات : « لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرتم بسبع » ، أى أن النصارى كفرت باعتبارها الأقاليم الثلاثة أصولاً قديماً ثابتة بجانب الله ، وكفرت الصفانية باعتبارها الصفات المنعوتة السبع قديمة . ويرد السبكي فيقول « ما كفرت الصفانية ولا أشركت وإنما وجدت أو أثبت صفات قديم واحد ، بخلاف النصارى أثبتوا قديماً ، فأنى يستويان أو يتقاربان »^(٣) .

(١) للملطي ، التنبيه ... ص ٤٤ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٢ ص ٥١ .

(٣) السبكي . طبقات الشافعية .. ج ١ ص ٥٢ .

ظهر إذن ابن كلاب مثلاً لأهل السنة النقاش العقلي . فقابل المعتزلة وقطعهم مراراً في مسألة إثبات الصفات القديمة لله وهذا ما سبب هجوم ابن عباد عليه . وجعل المعتزلة يفردون الأبواب المتعددة في كتبهم للهجوم على ابن كلاب والكلابية ومحاوّلون ما وسعهم الجهد وصل فكرته في الصفات بفكرة الأقانيم . ويكاد يكون هجومهم عليه أشد من هجومهم على الإمام أبي الحسن الأشعري قد ظهر كتاب المحيط بالتكاليف للقاضي عبد الجبار ، وقد أورد فيه باباً على الكلابية حاول فيه نقض أصلهم في الكلام القديم . كما رد النقد والهجوم عليهم^(١) . وقد أورد السبكي أن أبا عاصم العبادي ذكر ابن كلاب في طبقة أبي بكر الصيرفي . وأبو بكر الصيرفي أحد أعلام الشافعية الكبار ، وأحد شراح الرسالة للشافعي . وقد توفي سنة ثلاثين وثلاثمائة . كما أن ابن النجار ذكره في تاريخ بغداد . وذكر قصة مناظرة مطولة بينه وبين الحنيد شيخ الصوفية (المتوفى عام ٢٩٧ هـ أو ٢٩٨ هـ) . ولكن الذهبي كذب هذا . وقال إن لابن كلاب ذكراً أيام أحمد بن حنبل ، وكذلك كان أحمد بن حنبل من أشد الناس عليه^(٢) . كما كان من أشد الناس أيضاً على متكلم أهل السنة الآخر : الحارث المحاسبي^(٣) .

ولكن ابن تيمية ، رجل المذهب السلفي المتأخر ، كان يحمل لعبدالله بن كلاب أعظم الاحترام . وأن الرجل الذي اجترأ على الكبار ، على مشيخة أهل السنة والجماعة لا يقسو على الإطلاق على ابن كلاب . بل يضعه أحياناً صنواً لأحمد بن حنبل ويعتبره من « حذاق المثبة » ومن أئمة المثبة . ويرى أن ابن كلاب — كأحمد بن حنبل وغيره من أئمة السلف قد ردوا على الجهمية في قولهم إن الله غير بائن عن خلقه وبينوا أنه كان موجوداً قبل أن يخلق الله السموات والأرض . وإما أن يكون قد دخل فيها ، أو دخلت فيه . وكلاهما ممتنع ، فتبين أنه بائن عنها^(٤) . ثم حين يذكر فكرته هو عن الصفات يقول « أنا لا نطلق على صفاته إنها غيره ، ولا أنها ليست غيره ، على ما عليه أئمة السلف ، كالإمام أحمد بن حنبل وغيره ، وهو اختيار حذاق المثبة كأبي محمد بن كلاب وغيره » . في موضع آخر يقول « وقد نفي الأئمة كأحمد ابن حنبل وغيره وأئمة المثبة كأبي محمد بن كلاب وغيره ، على أن القائل ، إذا قال الحمد لله : أو قال : دعوت الله وعبدته ، أو قال : بالله ، قاسم الله متناول لذاته المتصفة بصفات ، وليست صفاته ، زائدة على مسمى أسمائه الحسنى »^(٥) .

ويذكر ابن تيمية أن الجهمية افترت على المثبة وشيخهم الكبير — ابن كلاب — لإثباته

(١) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكاليف ومواضع أخرى متعددة . ص ١٢٤ و ١٢٢ و

(٢) السبكي : طبقات الشافعية ج ١ ص ١٦٩ ، ١٧٠ ، وج ٢ ص ٥٢ .

(٣) لسان الميزان ج ٣ ص ٢٩٠ .

(٤) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ٢٩٤ .

(٥) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٦ ص ٥٠ ، ٥١ .

الصفات ، وبتصنيفه الكتب في الرد على النفاة ، بأن وضعوا على أخته ، أنها نصرانية ، وأن ابن كلاب كان نصرانياً ، وأنه لما أسلم هجرته ، فاسترضاهما بقوله : يا أخشى . إني أريد أن أقصد دين المسلمين ، فرضيت عنه بذلك ، ويرى ابن تيمية أن مقصود الجهمية ، بوضعهم هذه الأكسوية أن يصلوا بين قول ابن كلاب في إثبات الصفات وقول النصارى في إثبات الأفانم ، وأن ابن كلاب أخذ فكرته عنهم . ويرى ابن تيمية أن بعض السالمية - وهي فرقة كلامية وصوفية في البصرة - أدخلوا هذه الأكسوية ، كما أدخلوا بعض أهل الحديث والسنة ، يذم بها ابن كلاب لما أحدث من القول في مسألة القرآن ، ولم يعلم أن الذي عابه بها هو أبعد عن الحق في مسألة القرآن وغيرهما منه ، وأنهم عابوه بما تدعى أنت قائله ، وصيب ابن كلاب عندك كونه لم يكمل القول ، بل بقيت عليه بقية كلامهم^(١).

وهذا يبين لنا إلى أي حد ، كان ابن تيمية معنياً بابن كلاب والكلابية ، وفي مناقشته لابن المطهر الحلبي يظهر رد تيمية لنا حقيقة المذهب الكلالي في الصفات ، واختلافه أشد اختلاف من نظرية الأفانم في المسيحية .

وحين تكلم أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين عن أصحاب عبد الله ابن سعيد بن كلاب القطان ذكر « بأنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة »^(٢) ونستخلص من هذا شيئاً : الشيء الأول - هو أن ابن كلاب في رأى شيخ أهل السنة والجماعة الرسمي - كان موافقاً لأهل الحديث ، وأهل السنة والجماعة تمام الموافقة . والشيء الثاني : أنه كان صاحب فرقة ، وأن له أتباعاً عاشوا بعده ، ويبدو أنهم اندمجوا بعد ذلك اندماجاً كلياً في طائفة الأشاعرة ، ولم يترك لنا مع الأسف كتاب من كتب ابن كلاب ، ولكن بقيت نصوص تسمح لنا بمناقشة المذهب في جزئياته :

الذات والصفات :

إن الله - عند ابن كلاب لم يزل - أي أن له القدم ، « ولا مكان ولا زمان قبل الخلق » ، هو قبل المكانية والزمانية ، والزمان والمكان حادثان ، والله على ما لم يزل عليه ، فهو سرمدى أبدي « وأنه مستور على العرش » وهنا إثبات للعرشية ، وأنه فوق كل شيء ، وهنا إثبات للفرقية ، وهو من كونه فوق العرش ، وفوق كل شيء فليس بجسم . إنه يرى بالأبصار يوم القيامة ، لا أمام الرائي ولا خلفه ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته ، وهو مع كونه فوق العرش ، فليس بجسم . ويقول ابن تيمية إن الكلالية والأشاعرة قرروا أن الله يرى بلا مقابلة . وأنكروا فوقية الله ونفوا العلو^(٣).

(١) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ١٦ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٨٩ - ٢٩٩ .

(٣) ابن تيمية : منهاج ... ج ١ ص ٢١٦ - ٢١٧ ، ج ٢ ، ج ٣ ص ٢٧٥ .

أما عن الصفات، فهو يشبها لله ويثبت قدها. إن الله لم يزل حياً علماً قادراً شاملاً بصيراً، عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً كريماً وكان متكلاً جواداً، وبهذا ثبتت له صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والمظلمة والحلال والكبرياء والإرادة. ويزيد إلى هذه الصفات أنه رب وإله، أى أن من صفاته أيضاً الربوبية والألوهية، « إنه قديم، لم يزل بأسمائه وصفاته » ولكن هذه الصفات ليست هى بالذات - كما يذهب المعتزلة - « معنى أن الله عالم أن له علماً، ومعنى أنه قادر أن له قدرة، ومعنى أنه حي أن له حياة، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته »، وكان يقول إن أسماء الله وصفاته للذات لا هى الله ولا هى غيره، وأنها قائمة بالله، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات. وكان يقول إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره، وهو صفة له، وكذلك ينادى وجهه وبصره صفات له لا هى هو ولا هى غيره، وأن ذاته هى هو، ونفسه هى هو، وأنه موجود لا بوجود، وشئ لا بمعنى أنه كان شيئاً. فهنا تفريق تام بين الذات والصفات، الذات موجودة بوجودها الخاص، وتستمد الوجود من ذاتها، وهى شئ، لا بمعنى أن هناك من يعلما بالشيئية بل شيئياً من ذاتها، ولا يتعلق وجود الذات أو شيئيتها بوجود الصفة ومتعلقات الصفة، فله وجود الله هى ذاته، لا بعلّة خارجة عنه ولا بعلّة قائمة فيه. والصفات قائمة به ولكنها ليست هو ولا تمثلت الصفة، وليست غيره - كما يذهب جهنم - وإلا تعدد القديم. فالصفات إذن متعلقاته هو وليس هو من متعلقاتها، ثم إن الصفات لا تقوم بالصفات، ولكنها تقوم بالله، فلهذا إذن ليس بصفة.

وقد أثارت إثبات الصفات القديمة ثائرة الجهمية والمعتزلة، وحين احتضنت الشيعة الاثنى عشرية المذهب المعتزلى قامت بالم هجوم العنيف على الكلائية، والأشعرية من بعدها، للهاب الأخيرين إلى نظرية إثبات الصفات القديمة.

وقد انبرى لمؤلاه ابن تيمية أعظم رجل من مفكرى السلف المتأخرين، والسلف المتأخرون مثبتة صفات، وبهذا حفظت لنا كتب ابن تيمية الكثير من عناصر المذهب الكلائي. وسيقدم لنا عرضه السهل المتع تفسيراً هاماً له، حلاوة على أن ابن تيمية كان مؤرخاً ممتازاً للأفكار الفلسفية. ولقد كتب ابن تيمية كتاباً من أهم كتبه وهو منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقبرية ردّاً على كتاب ابن المطهر، الشيعة « منهاج الكرامة فى إثبات الإمامة »^(١) وأورد عبارات ابن المطهر ثم رد عليها، وقد كان ابن المطهر - وهو يمثل الاعتزال الشيعي المتأخر -

(١) ابن المطهر: جمال الدين أبو القاسم الحسن بن يوسف بن المطهر الطيوسى مام ٦٤٨ ولتوفى عام ٧٢٦ هـ - تلمذ على نصير الدين الطيوسى وابن طاووس. وله أكثر من ١٣٥ كتاباً فى الأصول والطبيعيات والإلهيات ويدعو ابن حنبل فى (الدار الكاشنة) العلامة ابن المطهر الحل الأسدى المعتزلى، ذلك لزعجه الاعتزالية ولتداسه ابن كثير فى البداية.

معنيًا بالرد على ابن كلاب ومهاجمته أعنف هجوم. وقد تبع ابن تيمية هذه المواضع واحداً فواحداً ورد عليها ، وحين تكلم ابن المطهر عن قدم الصفات عند المثبتة ذكر أنهم « جعلوا قلعاء مع الله »^(١) ويرد ابن تيمية على هذا بأن هذا ليس صواباً ، لأن « المعاني ليست مخرجة عن مسمى اسم الله عند مثبتة الصفات » ، إنها زائدة على الذات أى على الذات المجردة عن الصفات ، لا على الذات المتصفة بالصفات . واسم الله الذى يتناول الذات المتصفة بالصفات ليس هو اسماً للذات المجردة حتى يقولوا نحن تثبت قلعاء مع الله » ، إنهم لا يجوزون أن يقال إن الصفة غير الموصوف « فكيف يقولون هى مع الله ! » . ثم يذكر ابن تيمية أن « طائفة من المثبتة ، كابن كلاب ، لا تقول فى الصفات وحدها إنها قديمة حتى لا تقول بصدد القلعاء لما منعت الثبابة هذا الإطلاق ، بل تقول : الله بصفاته قديم »^(٢) . فالصفات إذن ليست « أقانيم » قائمة بذاتها ، إنها موجودة بلا شك ، وهى قائمة بالله ولكنها ليست هى الله وليست هى غير الله ، وهى ليست قديمة بل إن الله بصفاته هو القديم . ولذلك أخطأ ابن المطهر حين قال إن النصراني أثبتوا ثلاثة أقانيم مجتمعا جوهر واحد ، وإن كان واحداً له أن يخلق ويرزق ، والمتحد بالمسبح هو أقنوم الكلمة والعلم وهو الابن ، وهذا القول متناقض فى نفسه ، فإن المتحد إن كان صفة فالصفة لا تخلق ولا ترزق وهى أيضاً لا تفارق الموصوف ، وإن كان هو الموصوف فهو الجوهر الواحد وهو الأب ، فيكون المسيح هو الأب ، وليس هذا هو قولهم ، أى ليس هذا هو قول المثبتة ، إن المثبتة تقول إن الإله واحد ، وله الأسماء الحسنى الدالة على صفاته العلم ، ولا يخلق غيره فهو الخالق الوحيد ، ولا يعبد سواه فهو المعبود الوحيد ، فالملهتان مختلفان .

ويتكلم ابن تيمية عن إنكار الكلاية لقيام الحوادث فى ذات الله ، ويرى أن المعتزلة كانوا ينكرون أن تقوم بذات الله صفة أو فعل ، وعبروا عن ذلك بأنه لا تقوم به الأعراس والحوادث ، فوافقهم ابن كلاب على نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، وخالفهم فى نفي الصفات ولم يسمها أعراساً ، وتابعه على ذلك الحارث المحاسبي .

ويقرر ابن تيمية أن العدد العديد من العلماء وافقوا ابن كلاب على فكرته^(٣) ويدعون ابن تيمية لا يوافق على إنكار قيام الحوادث بذات الله ، بل يذهب متأثراً بالكرامية ، كما سندكر بعد ، إلى قيام الحوادث بذات الله .

ويتكرر ابن كلاب أن تكون الموجودات من أجسام وأن الأجسام مركبة من هيولى وصورة أو من أجزاء لا تتجزأ^(٤) .

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢٣٥ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ١١٨ .

(٤) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ٣٠٤ .

ثم يذكر ابن تيمية أن أئمة النفاة وهم الجهمية من المعتزلة ويحرم يجعلون من أثبت الصفات مجسماً ، بناء على أن الصفات عندهم لا تقوم إلا بجسم مركب من الجوهر المفردة أو من المادة والصورة ، فقال لهم أهل الإثبات ، قولكم منقوض لإثبات الأسماء الحسنى ، فإن الله تعالى حي علم قدير ، وإن أمكن لإثبات أنه حي علم يمكن ذلك لما كان جوابكم على إثبات الأسماء كان جوابنا على إثبات الصفات . ثم المثبتون الصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة من خاصة أهل الحديث ومن وافقهم ، وهو قول أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الإثبات كأبي محمد بن كلاب وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري . . . إلخ ^(١) .

ونستخلص من هذا السبب في إنكار المعتزلة للصفات ، اعتبر المعتزلة أن الصفات هي أعراض لا مقام إلا بجسم ، فمن أثبت الصفات أثبت الجسمية وصار مجسماً ، ولكن الصفاتية أنكروا جسمية الله وارتفعوا بالذات عن كل مشابهة ، وأثبتوا الصفات قائمة بالذات ، لا هي هو ولا هي غير الذات . حقاً وجعلت بعض الفرق من أمثال الكرامية — وقد استند هؤلاء على أفكار مقاتل بن سليمان إلى حد ما — يتنادون بجسمية الله ، ولكن أهل السنة قاوموا الجسمية كما قاوموا المعللة . وسنبين هذا بالتفصيل عند كلامنا عن الكرامية .

وقد أنكر ابن المظهر جسمية الله إنكاراً تاماً ، وقد شغلته مسألة جسمية الله إلى أكبر حد ، فقرر أن الدليل على أن الجسم لا يخلو عن الحوادث أنه لا يخلو عن الأكوان ، والأكوان حادثة ، ولا يخلو عن الحركة والسكون وبما حادثان ، ويلزم منه أن يكون الله معللاً للحوادث أو للأعراض . ويذكر ابن تيمية أن ابن المظهر يناقش في الحقيقة المعتزلة والكلائية . ومن العجيب فيما يرى ابن تيمية أن المعتزلة والكلائية تنكر قيام الحوادث بالله ، الأولون ينكرون قيام الحوادث لتعطيلهم الصفات القديمة ، والآخرين — أي الكلائية — ينكرونها لأنهم يرون أن الصفات قائمة بالله .

وكما أن عبد الله بن كلاب وافق أهل الحديث في جعل عقائدهم ، فإن الأشاعرة من بعد ميوافقتهم في جعل عقائدهم وتفصيلها ، وسيلجئون إلى أن الله شيء وأنه موجود ، وأن وجوده لا بمعنى أنه يستمد وجوده من وجود آخر ، وأنه شيء لا بمعنى أنه يستمد شئيته من شيء آخر إن وجوده من ذاته ، وحقيقته ذاته . وينهب الأشاعرة أيضاً إلى أن الصفة ليست هي الله ولا غير الله . إن الصفة عند الأشاعرة لا تقم بذاتها ، بل إن وجودها متعلق بوجود الله ، وهي تقم بالله ولكنها ليست عين الله ولا هي غير الله ، وبينها وبين الله علاقة ضرورية ، ولكنها لا تنهي الذات لا في وجودها ولا في ماهيتها . ولكن الخلاف الوحيد بين عبد الله بن كلاب

وبين الأشاعرة هو ما ذكرناه من قبل عن السبكي من أنه يذهب إلى أن كلام الله لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأولى لحديث الأمر وقدم الكلام النفس . وقد أورد إمام الحرمين هذا الخلاف فقال : « ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب رحمه الله من أصحابنا إلى أن الكلام الأولى لا يتصف بكونه أمراً ، نهياً ، خبراً ، إلا عند وجود المخاطبين واستماعهم شرائط المأمورين والمنهين ، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خير . اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهي من صفات الأفعال عنده بمثابة اتصاف الباري تعالى فيها لا يزال بكونه خالقاً وإزقاً محسناً متفضلاً »^(١) .

ويرى إمام الحرمين أن طريقة ابن كلاب حسنة في ذاتها ، وهي تقطع كثيراً من أقوال الخصوم الذين أنكروا الكلام القديم كله ، واستندوا في هذا إلى أنه كيف يمكن أن يكون قديماً كلام يخاطب به الله المحدثين في الأوامر والنواهي ؟ ولكنها غير سليمة من الناحية المنهجية « إن الصحيح ما ارتضاه شيخنا - يقصد أبا الحسن الأشعري - من أن الكلام الأولى لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً ، والمعلوم على أصله ، مأمور بالأمر الأولى على تقدير الوجود ، والأمر القديم في نفسه على صفة الانتضاء من سيكون إذا كانها ، والذي استكروه من إحالة كون المعلوم مأموراً لا تحصيل له^(٢) فالأوامر والنواهي التي تصدر للمأمورين والمنهين هي كلام قديم ، إنها قديمة على تقدير وجود المعلومين الذين صدرت الأوامر والنواهي إليهم : « إنا نجوز كون المعلوم مأموراً على تقدير الوجود ، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً »^(٣) .

وقد ذكر ابن تيمية أن الكلامية ومن اتبعهم ينفون صفات الأفعال ويقولون « لو قامت به تعالى لكان محلاً للحوادث ، وإن الحادث إن أوجب له كمالاً فقد علمه قبله - وهو نقص ، وإن لم يوجب له كمالاً - لم يميز وصفه به » . ويستخلص من هذا النص أن ابن كلاب يثبت صفات الذات وينكر صفات الفعل ، ذلك لأن صفات الفعل إنما تتصل بالحوادث ، فلو كانت قائمة به لحديث الحوادث في ذات الله والله منزّه عن الحوادث . فكل ما اتصل بإذن بالأوامر والنواهي فليس قديماً لأنها كما قلت تستلزم - في رأي ابن كلاب - وجود المأمورين والمنهين^(٤)

٢ - القرآن :

قلنا إن أهم مشكلة فكرية ظهرت في نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام هي مشكلة القرآن ، هل هو قديم أو مخلوق ، قلنا إن المشكلة وصلت أوجها حين امتحن أحمد بن حنبل فيها ،

(١) إمام الحرمين : الإرشاد ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٢) إمام الحرمين : الإرشاد ص ١٣٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٤ .

(٤) ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل (الجزء الرابع) في الميزان والكمالات ص ٣٩ .

وكيف أنه صمد للملاب وهو يردد أن القرآن غير مخلوق. وبينما أعلن المعتزلة والخوارج، وأكثر الزيدية والشيعة أن القرآن هو كلام الله وأنه مخلوق لله لم يكن ثم كان، واستندوا في هذا إلى إنكار الصفة القديمة، أعلن أهل السنة والجماعة أن القرآن غير مخلوق. واعتنقت الدولة رعية العقيدة الأولى، وصبت الملأب على رؤوس أهل السنة والجماعة. وحاول بعض العلماء أن يتوسط للمذهب، فترى هشام ابن الحكم عالم الشيعة الكبير (٢٧٩ هـ) يقول إن القرآن صفة لله لا يجوز أن يقال إنه مخلوق ولا إنه خالق. ويتوقف أبو القاسم البلخي (المتوفى ٨٣١٧ هـ) ويعلم أنه لا ينبغي أن يقال إن القرآن غير مخلوق ولا أن يقال إن القرآن مخلوق، لأن القرآن كلام الله، وكلام الله صفة والصفات لا توصف. وحاول البعض أن يتفادى مشكلة القدم والحدوث كلها، فيقول محمد بن شجاع الثلجي (المتوفى سنة ٢٦٦ هـ) إن القرآن كلام الله، وإنه محدث كان بعد أن لم يكن، وبالله كان، وهو الذي أحدثه. ولكنه لم يخض في مشكلة أنه مخلوق أو غير مخلوق. وذهب أيضاً زهير الأثرى، وحالم الظاهر المشهور داود الأصبهاني (المتوفى سنة ٢٧٠ هـ) وكذلك ذهب إلى هذا الرأي أبو معاذ التميمي.

وفي وسط هذا الخضم المترك من الآراء، أعلن عبد الله بن كلاب أن الله لم يزل متكلماً، وأن كلام الله صفة له، قائمة به، وأنه قديم بكلامه، وأن كلامه قائم به «معنى واحد قديم قائم بذات الله هو الأمر والنهي والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنًا، وإن عبر عنه بالعبرية كان تورا»^(١)، كما أن العلم قائم به، والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته. ويعلم ابن كلاب أن الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله.

ويذهب ابن تيمية إلى أن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين قالوا إن القرآن — كلام الله — ليس بمخلوق. ولكنهم لم يقولوا ما قاله ابن كلاب ومن اتبعه — أنه قديم لازم لذات الله وبأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، فهذا القول إذن محدث، أحدثه ابن كلاب. وأما السلف فقيل إنه لم يزل متكلماً وأنه يتكلم بمشيئته وقدرته. ومن هذا نرى أن السلف مخرجوا من القول بأن القرآن قديم، وقادوا فقط بأنه مخلوق وقرروا أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، ولكن ابن كلاب قرر في وضوح أن القرآن قديم، وأنه صفة لازمة لذات الله لا يتعلق بالمشيئة والقدرة، وصفة منفصلة عنه فهو قديم. بما فيه من أخبار عن الكون وعن الحادثات، وأنه نابع عن ذات الله القديمة. فالتكلم عند من قام به الكلام، ولم يكن بعلمه ومشيئته وقدرته^(٢).

ويرى ابن تيمية أن هذا هو الخلاف الوحيد بين ما يسميهم «السلف» وبين ابن كلاب

(١) ابن تيمية: منهاج القلة ج ٣ ص ٢٧١.

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٢.

وتابعه فالفلسف يرون أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته ، وأما ابن كلاب وتابعه فيرون أن الكلام قائم به ، ولكن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته . . . ثم تنازع أتباع ابن كلاب بعد ذلك : هل القديم الذى لا يتعلق بمشيئته وقدرته معنى بذاته ، أو حروف أو أصوات أزلية ؟ . . . فن قال إنه لا يتعلق بمشيئته ، امتنع أن يقوم به غير ما اتصف به ، والصدق عندهم ، هو العلم ، أو معنى يستلزمه ، ومعلوم أن علمه من لوازم ذاته ، فيمتنع اتصافه بنقيضه ، فإن لازم الدلائل القديمة الواجبة بنفسها ، ممتنع علمه ، كما يمتنع علمها ، فإن عدم اللازم يقتضى عدم الملزوم ، وأيضاً فالصدق والكذب حيثن مثل البصر والسمع والصمم والكلاب والخرس فوجب أن يتصف بالصدق دين الكلب (١) .

ولكن ما يلبث ابن تيمية أن يأتي بنقل آخر عن الكلاية ، فيرى أنهم يقولون إن القرآن مخلوق كالمعتزلة ، وهذا نقل من أغرب النقل . فهل وافق الكلاية المعتزلة أخيراً . يذهب ابن تيمية إلى أن الكلاية ثم تابعتهم الأشعرية إنما قالوا هذا - لموافقهم المعتزلة في الأصل الذى اضطروهم إلى ذلك ، فإنهم واقفونهم على صحة دليل حدوث الأجسام ، فلزمهم أن يقولوا بحدوث مالا يخلو عن الحوادث . ثم قالوا : وما تقوم به الحوادث لا يخلو منها ؟ فإذا قيل : الجسم لم يخل عن الحركة والسكون فإن الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً ، قالوا : والسكون الأزل يمتنع زواله لأنه موجود أزلي ، وكل موجود أزلي يمتنع زواله ، وكل جسم يجوز عليه الحركة ، فإذا جاز عليه الحركة وهو أزلي ، وجب أن تكون حركته أزلية لا تمتنع زوال السكون ، ولو جاز عليه الحركة ، لزم حوادث لا أول لها ، وذلك ممتنع ، فلزم من ذلك أن البارئ لا تقوم به الحوادث ، لكونه لو قامت به لم يخل منها . لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث لا تمتنع حوادث لا أول لها (٢) .

هذا دليل الكلاية - في رأى ابن تيمية - على أن كلام الله مخلوق . ولذلك يقول : وحلة الدهرية وقادر القدرية ويريد الكلاية لا يعملون الرب قادراً في الأزل على الفعل والكلام بمشيئته وقدرته ، والكلاية لم يقوموا بهذا إطلاقاً . إن القرآن قديم وكلام الله قديم ، ولكن لا يحدث كلام إلا إذا كان هناك متكلم إليه ولم يكن هناك متكلم إليه لم يكن هناك كلام . ولذلك يقرر ابن كلاب أن الكلام لا يتعلق بالقدرية والمشيئة ، وقد وافقه الأشعرى على هذا لأن معنى تعلقه بها أن يقتل الله عن الكلام في الأزل حيث لا غاطب . ولكن ابن تيمية اعتبر الأصل الكلابي في الكلام حيث لا غاطب يؤدى إلى أن كلام الله مخلوق ، وهذا ما لم يذكره ابن كلاب . ويدعون ابن تيمية قد آله أن ينكر ابن كلاب قيام الحوادث في ذات الله ، وهو أصل آمن به هو وأعلمه عن الكرامية ، وأن إنكاره عند ابن كلاب أدى إلى إنكار الكلام للخلق بالقدرية والمشيئة ،

(١) نفس للمصدر ج ١ ص ٤٥ .

(٢) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ٢٨ ج ٢ ص ٧٨ .

لأنه إذا كانت الحوادث لا تقوم بلمات الله فكلام الله مع المخلوقين لا يقوم بلماته ، ولكنه يتحقق في زمان ومكان ، فهو ليس قديماً إذن . ولكن ابن تيمية - بمزاجه الحاد - يتنامى أن ابن كلاب يقول بقدم الكلام النفسى ويقول بقدم القرآن .

ويعود ابن تيمية إلى القول بأن الكلامية يقولون : « اضطررنا إلى موافقة من يقول كلامه مخلوق ومن يقول كلامه قائم بلماته بعد أن لم يكن »^(١) وهذا النص يشرح المسألة شرحاً أوضح إذ أنه يقرر أن الكلامية تقول إن كلام الله قديم قائم بلماته ، ولكنه يحصل بعد أن لم يكن .

وأخيراً يعرض ابن تيمية المذهب عرضاً طلياً ، فيقرر أن أول من عرف عنه القول إن القرآن قديم هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وتبعه على ذلك طوائف وانقسموا قسمين : قسم يقول إن القديم هو معنى قائم بالذات ، وقسم يقول هو حروف وأصوات وانتمى إلى كل من القولين طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من أهل السنة ، وليس هذا القول ، ولا ذلك القول قول أحد من الأئمة الأربعة ، وسائر الأئمة متفقون على أن كلام الله منزل غير مخلوق ، قد صرح غير واحد منهم أن الله تعالى متكلم بمشيئته وقدرته ، وصرحوا بأنه لم يزل متكلاً إذا شاء كيف شاء وغير ذلك من الأقوال المنقولة عنهم ، وهذه المسألة قد تكلم فيها ولكن اشتهر النزاع فيها في الهنة المشهورة لما امتحن أئمة الإسلام ، وكان الذى ثبته الله فى الهنة وأقامه لصبر السنة هو الإمام أحمد ، وكلامه وكلام غيره موجود فى كتب كثيرة ، وإن كانت طائفة من أصحابه واقفوا ابن كلاب على قوله إن القرآن قديم ، فأئمة أصحابه على نفي ذلك ، وإن كلامه قديم بمعنى إنه لم يزل متكلاً بمشيئته وقدرته^(٢) .

ومن هذا نرى أن ابن كلاب - لم يقل إطلاقاً إن القرآن أو كلام الله مخلوق بل كلام الله عنده ، وابن كلاب أول من أعلن فى الإسلام قدم القرآن ولكن متعلق الكلام حادث فى رأيه . ولما مشكلة الرسم ، فالرسم هو الحروف المتغايرة ، وهو قراءة القرآن . ومن الخطأ القول : إن كلام الله هو أو بعضه أو غيره ، وإن العبارات عن كلام الله تختلف ويتغاير ، فكلام الله ، يختلف ولا يتغاير . ويقرر ابن كلاب أن ذكر الناس لله يختلف ويتغاير ، ولكن المذكور - أى الله - لا يختلف ولا يتغاير . ولكن لم نخصصنا كلام الله بتسميته عربياً ؟ إننا فعلنا هذا لأن الرسم - وهو البشارة عنه وهو قرأته - عربى ، فسمى عربياً لئلا . وكذلك عن التوراة ، وعلة تسميتها أنها عبرانية . فالقرآن إذن معنى واحد قديم ، والله دائماً - فى نطاق الخلق - يقول « كن » ومن الخلق أن تكون « كن » مخلوقه .

(١) ابن تيمية - منهاج .. ج ٢ ص ٧٩ ، وموافقة ج ٢ ص ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٧١ ،

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٨٢ .

واقفه متكلّم قبل الأمر والنهى ، « ولم يزل الله متكلّمًا قبل أن يسمى كلامه أمراً ، وقبل وجود العلة التي سميت كلامه أمراً » وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخيراً .
 أما ما يتلوه التالون من القرآن فهو عبارة عن كلام الله ، وأن موسى سمع الله متكلّمًا بكلامه .
 أما معنى قول الله « فأجره » ، حتى يسمع كلام الله « فهو أجره حتى يفهم كلام الله ، وليس معناه حتى يسمع التالين يتلونه^(١) » والقرآن عند ابن كلاب ، ليس جمعاً ولا عرضاً .
 ثم يلعب أيضاً إلى أن الله لم يزل راضياً عن علم أنه يموت مؤمناً ، ساخطاً على من علم أنه يموت كافراً . وكذلك يرى نفس الأمر في الولاية والعبادة والهمة .
 أما رأيه في القدر ، فهو رأى أهل السنة ، أى أن القدر خيرته وشره من الله تعالى . وأهل الكبار مؤمنون .

مشكلة الإيمان :

ولم ينتبه الباحثون المحدثون من علقوا على اسم ابن كلاب - من أمثال ريتز في تعليقاته على مقالات الإسلاميين للأشعري ، أو ناشري كتاب الإرشاد لإمام الحرمين - إلى التحليل الرابع الذي قدمه التاج السبكي في الصحائف الأولى من طبقات الشافعية عن الإيمان وموضع ابن كلاب من تلك الآراء . ويهملنا من هذا التحليل هو مذهب ابن كلاب .
 يقرر السبكي أن ابن كلاب يذهب إلى أن الإيمان هو إقرار باللسان والمعرفة . وأن ابن كلاب « كان من أهل السنة على الجملة ، وله طول الدليل في علم الكلام وحسن النظر ، ولم يتضح لي بعد البحث انفصال مذهبه عن مذهب القائل بأنه التصديق ، فإن الإقرار باللسان والمعرفة يستدعي سبق المعرفة » .

ويرى السبكي أن القول بأن الإيمان تصديق القلب وأن النطق لا بد منه هو رأى أبي الحسن الأشعري وإبائاقاني وأبي إسحق والكبار من تلاميذ الأشعري ، ولكنه يقرر أن لأبي الحسن الأشعري قولين في معنى التصديق ، فطوراً يقول هو المعرفة وطوراً يقول هو قول النفس المتضمن للمعرفة ثم يعبر عنه باللسان ، فيسمى الإقرار باللسان تصديقاً ، وكذلك العمل بالأركان لحكم دلالة الحال كما أن الإقرار تصديق لحكم دلالة المقال ، فالمنفى القائم في النفس هو الأصل المدلول عليه ، والإقرار والعمل دليلان ثم يقول « هذا يداني مذهب ابن كلاب . ولقد تبين من هذه النصوص الكثيرة^(٢) ، أن « ابن كلاب » هو شيخ السنة الأول ، وأن الأشعري قد تخرج عليه أو بمعنى أدق اعتنق آراءه بعد تحوله عن مذهب الاعتزال وخروجه على مذهب أبي على

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٥٨٤ - ٥٨٨ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ .

الجبائى واعتناقه للمذهب أهل السنة والحديث^(١) ، وقام بتنهيج هذه الآراء ووضعها فى صورتها الكاملة .

وقد كان لابن كلاب المقام الفكرى الكبير فى عصره ، وقد عنى المعتزلة بالرد عليه ومواجهته أعنف هجوم بل إن أبا الهليل شيخ المعتزلة ومقلدتهم هاجمه وأنكر قوله فى الصفات^(٢) وحين يقارن ابن تيمية بين المذاهب نراه يفضل ابن كلاب على الأشعرى^(٣) ويرى أن الأول أقرب إلى السنة وإلى مذهب أحمد بن حنبل من الثانى . ومع إقرارنا بأهمية ابن كلاب الكبير فى تاريخ الفكر الإسلامى ، إلا أننا نرى أن جماع المذهب السنى إنما هو فى يد أبى الحسن الأشعرى ، وأن مذهب عالم السنة الكبير الأشعرى قد وصل إلى أوج الفكر ، وإلى الأصالة والتكامل المذهبى ، وأن ابن تيمية — بمزاجه الحار كما قلت وقلمه الحاد — قد تجاوز الحسود ، فصاحم على شيخ المذهب الذى يتبعه ملايين المسلمين خلال العصور الطوال عليه ، وما زالوا يتبعون . ولكن حسبتا من ابن تيمية ، أنه كان مؤرخاً ممتازاً للفكر الإسلامى ، وأنه ترك لنا نصوصاً رائعة نستطيع بواسطتها أن نصوص المذاهب التى لم تصل إلينا مصاحرها الأصلية صياغة منهجية متكاملة^(٤) . ولعلنا أن ننظر فى المستقبل لمعلومات أصع وثائق أطول عن ابن كلاب ومدروسته ، توضح آراءه توضيحاً أكثر ، وتبين صلاته بالمذهب الأشعرى من ناحية وبالمذهب السلفى من ناحية أخرى .

مدرسة ابن كلاب :

كئن ابن كلاب مدرسة فكرية فى العالم الإسلامى بقيت زمناً تجالذ عن مذهب أهل السنة والجماعة ، حتى اندمجت — كما قلت من قبل — فى مدرسة إمام الهدى أبى الحسن الأشعرى (المتوفى عام ٣٢٤) ، وكان أبرز رجالها أبو العباس والحارث المحاسبى .

أما أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن خالد القلانسى فإن النصوص لا تصرح لنا لا بالكثير ولا بالقليل عنه كما صرحت لنا بعض التصريح عن ابن كلاب ، ولكن يمكننا أن نقول إنه من متكلى أهل السنة فى القرن الثالث ، ويبدو أنه كان صديقاً وصوناً لابن كلاب وإن

(١) ابن تيمية منباى ج ٢ ص ٦٣ .

(٢) الأشعرى مقالات ج ٢ ص ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ج ١ ص ٢٩٤ .

(٣) ابن تيمية : موافقة ج ٢ ص ٩ وانظر أيضاً ج ٢ ص ٢٥ .

(٤) انظر أيضاً موافقة صريح المتقول لابن تيمية أيضاً ج ١ ص ٨٦ ، ١٤٦ ، ١٥٩ ،

١٦٩ ، ١٦١ ، ١٨٥ ، ١٩٩ ، ٢٠٩ ، ٢١٩ ، ٢٦٢ ، ج ٢ ، ص ٤ ، ٥ ، ٥٠ ، ٥١ ،

٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٥ ، ٨٧ ، ١٢٩ ، ١٣٥ ، ١٤٢ ، ١٥٢ ، ١٦٦ ،

١٦٨ وانظر أيضاً : مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ج ٤ ، قاطعة ص ٥٠ — ٥١ .

كان قد تأخر عنه قليلا . وبينما ترد الأخبار بأن ابن كلاب ناظر أبا الهذيل العلاف ترد الأخبار بأن القلانسي كتب في الرد على النظام . ومن المحتمل - طبقاً لهذا أن يكون قد مات حوالي سنة ٣٥٥ هـ . وقد ذكر البغدادي هذا النص الجميل عن القلانسي فقال : « وفي زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً »^(١) ويقول البغدادي أيضاً « والقلانسي على النظام كتب رسائل »^(٢) وخاصة - فيما يبدو - في نقد النظام في إبطاله للجزء الذي لا يتجزأ . أما عن آرائه فهي هي آراء أهل السنة والجماعة ، ولكنه يتفق مع عبد الله بن كلاب في أن « كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والنهي في الأزل لحديث هذه الأمور ، وقدم الكلام النفسي » ، أي أنه كان ينكر - مع ابن كلاب - صفات الفعل لتعلقها بالحدوث ، فلا ينبغي أن تكون قائمة بالله ، وإلا قامت الحوادث بالله^(٣) .

وكان أبو العباس القلانسي يرى أيضاً إمامه المتفصل مع وجود الفاضل^(٤) . وقد اختلف الأشعري معه في هذا الأصل . ثم يذكر إمام الحرمين رأياً له في زيادة الإيمان ونقصانه وأن القلانسي يذهب إلى أن الإيمان هو الطاعة سرّاً وعلناً ، ولذلك يزيد وينقص^(٥) . وإذا تتبعنا ما أورده مؤرخو الفرق أو ابن تيمية في مواضعهم المختلفة عن ابن كلاب ، لرأينا أن القلانسي يذكر في كثير من المواضع مع ابن كلاب ، كما فعل الشهرستاني^(٦) ، وكما فعل ابن تيمية^(٧) .

ويترك لنا ابن تيمية هذا النص الرائع عن ابن كلاب وصلة القلانسي به : « وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين : فأهل السنة والجماعة يشيرون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤون ويقدر عليها ، وغيرهم ينكر هذا وهذا . فأنبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ، وبنى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافق على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري ، وأبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري تلامذة ابن كلاب الأولين^(٨) .

وابن تيمية يقرر أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن على بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر الباقلائي

(١) البغدادي : الفرق .. ص ٢٢١ وانظر ابن عساكر : التبيين ص ٣٩٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصحيفة .

(٣) السيكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٥١ وابن تيمية : مؤلفات ج ٢ ص ٤ .

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ٥١٣ .

(٥) إمام الحرمين - الإرشاد ص ٣٩٩ وانظر أيضاً حاشي الحق ص ٤٦٦ .

(٦) الشهرستاني - لللال والنحل ج ١ ص ٤٥ ، ١٢٦ .

(٧) ابن تيمية - منهاج ج ٢ ص ٢١٧ ، ومؤلفات ج ١ ص ٤٦ ، ١٦١ .

(٨) ابن تيمية - مؤلفات ج ٤ ص ٤ .

وأمثالم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب .

ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجوبته أحياناً : محمد بن الطيب الحنبل ، كما كان يقول : الأشعري ، إذ كان الأشعري وأصحابه متبسين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، كثير من المتبسين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالم^(١) .

ومن هذا النص الخطير الذي أورده ابن تيمية ببراعة نرى أن الكلاية انقسمت إلى قسمين قسم عراقي ، على رأسه أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهما . . وهؤلاء قريون من أحمد بن حنبل في مذهبه ، وقسم كلابي خراساني ، اختطف مع هؤلاء في بعض المواضع . ونرى أيضاً أن ابن تيمية يكاد يقترب هنا من الحيدة ، حين يقرر أن مذهب القلانسي وإلى الحسن الأشعري قريب من مذهب أحمد بن حنبل ، بل يفضل هؤلاء على بعض الختالة من أمثال ابن عقيل وابن الجوزي وغيرهما .

ويذهب ابن تيمية أحياناً شططاً إلى أن ابن كلاب وتلامذته كأبي العباس القلانسي والحارث المحاسبي هم نقاة ، وأن هناك « طائفة من التميميين^(٢) » وابن عقيل والزهراوي يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب^(٣) . ويرى أن الإمام الكبير محمود بن إسحق بن خزيمة^(٤) كان المستقر عنده ما عرفه من أئمة من أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة . ولكن بعض أصحابه خرجوا عليه من أمثال أبي علي الثقفى - (وأبو علي الثقفى - هو الإمام محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن عبد الأحد - ألقبه الصوفي الكبير بنيسابور) وغيره^(٥) ، واعتقوا مذهب ابن كلاب وأصحابه وهو : أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء ولا تعلق للالك بمشيئته . . وأدرك ابن خزيمة أن الكلاية تأثرت بالمعتزلة في هذا ، فناقش الكلايين مناقشات عنيفة ، وكان معه طائفة كبيرة من الجمهور من أهل السنة ، ولكن طائفة أخرى ثبتت على كلايتها ، ومنهم الإمامان أبو ذر الحارثي وأبو بكر البيهقي^(٦) .

-
- (١) ابن تيمية - مولفة ج ١ ص ١٦١ ، وانظر أيضاً ج ١ ص ٥ .
 (٢) التميميين - أتباع أبي الفضل الحسن التميمي ، وكان من رجال أهل السنة ومن المتبسين إلى ابن حنبل - مولفة ج ٢ ص ٢٩ - ٥٢ .
 (٣) ابن تيمية : مولفة ج ٣ ص ٥ ، ص ٥١ .
 (٤) توفي الإمام بن خزيمة عام ٣١١ وله ترجمة طويلة - طبقات الشافعي ج ٢ ص ١٣٥ ، ١٣٠ .
 (٥) قسبي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٧٢ .
 (٦) ابن تيمية - مولفة ج ٢ ص ٥ . وقد كتب أبو بكر البيهقي كتاباً في مناقب الإمام أحمد وسمته فيه على أبي الفضل التميمي ... مولفة ج ٢ ص ٩ .

وقد أورد ابن تيمية أخبار الفتن الكلاية في نيسابور عن كتاب مناقب أحمد بن حنبل
 لشيخ الإسلام إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري . وفيه تفصيل للفتنة التي قامت بين أبي بكر
 ابن خزيمة وبين الثغني والضبي^(١) . وأقر الأنصاري بما لحما جميعاً من الحديث والفقه
 والصدق والورع ، ولكن الثغني والضبي آمنّا بهذا الأصل الكلاي . ثم أورد تفصيلاً أخرى عن
 كتاب تاريخ نيسابور للحاكم أبي عبد الله . وهذه النصوص تروى لنا ليلة الفتن الكلاية حين
 اختلف أنصار ابن خزيمة في « كلام الله » أقدم لم يزل أو ثبت خلقه عند اختياره تعالى أن
 يتكلم به « واختلف علماء نيسابور ، وذهبوا إلى ابن خزيمة (ولا ين خزيمة كتاب التوحيد . وقد
 رد عليه ابن فورك^(٢) المتوفى (سنة ٤٠٦) ، وغضب الرجل غضباً شديداً ، وأعلن أنهم
 كلاية ، وأنهم كذبة ، وأنهم أهل ضلال كالجهمية سواء يسوا ، وهذا يفسر هجوم الإمام
 ابن فورك الأشعري على ابن خزيمة هجوماً شديداً ، وبين ابن خزيمة عقيدته فيما يأتي : « الذي
 أقول به إن القرآن كلام الله وحيه وتزيله غير مخلوق ، ومن قال إن القرآن أو شيئاً منه ومن
 وحيه وتزيله مخلوق ، أو يقول إن الله لا يتكلم بعد ما كان يتكلم به في الأزل ، أو يقول إن أفعال
 الله مخلوقة ، أو يقول إن القرآن محدث أو يقول إن شيئاً من صفات الله - صفات الذات - أو
 اسماً من أسماء الله مخلوق ، فهو عندي جهمي يستتاب - فإن تاب وإلا ضربت عنقه » فابن
 خزيمة اعتبر الكلاية جهمية أي معتزلة ، واعتبرهم مرتدين ينبغي ضرب أعناقهم .

ويبدو أن أبا علي الثغني وأبا بكر محمد بن إسحق الضبي ، ترجعا من مذهبهما حين
 أعلن ابن خزيمة فتواه وحين أخبرهما أن أحمد بن حنبل كان من أشد الناس على عبد الله بن
 سعيد وأصحابه . . ولكن أبا العباس القلانسي لم يبال بهذا وثبت على موقفه وأخذ يرسل
 الكتب إلى جماعة العلماء بذلك . وذكر الحروري أيضاً أن أبا الحسن السالمي كان يلعن الكلاية ،
 وكذلك أبو علي الدقاق كان يقول « لعن الله الكلاية » بل كان أبو نصير السجزي في رسالته
 إلى أهل زبيدة في الواجب من القول في القرآن يقول : إن أهل السنة كانوا على عقيدة واحدة حتى
 ظهر ابن كلاب والقلانسي والأشعري اللذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة ، وهم أشد منهم حالاً في
 الباطن » .

أما كيف توصل الكلاية إلى أصلهم هنا فلأنما حدث من مناقشتهم للمعتزلة في الكلام :

(١) أحمد بن إسحق بن أيوب بن يزيد بن عبد الرحمن بن نوح النيسابوري الإمام الحليل
 أبو بكر بن إسحق لضبي ، أحد الأئمة الجاسمين بين الفقه والحديث ، ولد سنة ثمان وخسين ومائتين
 وتوفي في شعبان سنة اثنين وأربعين وثلاثمائة - ومصنفاته في الكلام لم يسبقه إلى مثلها أحد من مشايخ أهل
 الحديث - طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢ ص ٨٢ .

(٢) ابن فورك : كتاب مشكل الحديث وبيانه (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٦٢ هـ) ص ١٣٧ -

إن المعتزلة قررت أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق وإن اختلف به اللغات ، وعبر عن هذا المعنى « الأوائل الذين تكلموا في العقليات ، فالكلام عندهم حروف متسقة وأصوات مقطعة ويقول علماء العربية للكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، فالاسم مثل زيد ، والفعل مثل جاء ، والاسم الذي يحىء لمعنى مثل هل ويل وقد » ، والإجماع منقاد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً .

فلما ظهر ابن كلاب وأضرابه كالتلانى والمغاسبي والأشعري وأغلوا يردون على المعتزلة من طريق العقل ، ألزمتهم المعتزلة بأن الكلام حرف وصوت يدخله التعاقب أو التأليف ، إنه يعقب بعضه بعضاً ، وإنه مؤلف ، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون ، وهو مكون من أجزاء وأبعاد ، وما كان كذلك لا يجوز أن يكون من صفات الله ، لأن الذات الإلهية لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون ، وحكم الصفة الذاتية حكم الذات فالكلام المضاف إلى الله خلق له ، أحدثه وأضافه إلى نفسه ، كما تقول : خلق الله ، وعبد الله ، وفعل الله .

يرى أهل السلف أو بمعنى أدق الحنابلة وخاصة المتأخرون منهم ، أنه ضاق بابن كلاب والقلانى وأضرابهما النفس بضالة معرفتهم بالسنن وتركهم قبيلها ، والتجأهم إلى العقل ، وهذا خطأ كبير من الحنابلة ، ذلك لأن ابن كلاب والقلانى كانا من أعمق المحدثين ، ولكنهما اعتبرا الآثار الواردة في أن كلام الله حروف وأصوات قديمة أخبار آحاد لا توجب علماً . والحنابلة لا يرون هذا ويرون أن ابن كلاب والقلانى وغيرهما « التزموا ما قاله المعتزلة ، وركبوا مكابرة العيان وخرفوا الإجماع المتعقد بين الكافة المسلم والكافر ، وقالوا للمعتزلة : الذى ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنما سمي ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه ، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم » ومن الكلامية من توقف عند هذا ، ومنهم - وخاصة القلانسي - « من أحرز عما علم دخوله على هذا الحد ، فراد فيه تناق السكون والحرس والآفات المانعة فيه من الكلام . ثم انتهوا إلى أن إثبات الحروف والأصوات في كلام الله تجسيم ، وإثبات اللغة فيه تشبيه . فكلام الله شيء واحد لا يتجزأ ، وليس بلغة ، والله سبحانه من الأزلى إلى الأبد متكلم واحد لا أول له ولا آخر ^(١) .

ويرى ابن تيمية أن المدرسة الكلامية قد تأثرت في هذا الأصل بالمعتزلة ، إذ أن المعتزلة تسمى هذا الأصل بحلول الحوادث وكانت المعتزلة تقول إن الله منزّه عن الأعراض والأبعاد والحوادث والحدود ، وبهذا يتفق الصفات والأفعال ويتفق مباينته للخلق وعلوه على العرش . ويرى ابن تيمية أن المعتزلة إذا قررت « أن الله منزّه عن الأعراض » فليس في هذا ما ينكره عامة الناس ،

(١) ابن تيمية - مؤلفته . ج ٢ ص ٣٨ - ٤٣ .

لأن الناس حينئذ يظنون أن مقصود المعتزلة أنه متره عن الاستحالة والفساد ، كالأعراض التي تعرض للناس من الأمراض والأسقام ، والله يلازب متره عن هذا . ولكن ما يقصده المعتزلة حقاً هو أنه ليس لله علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها أعراضاً . وكذلك إذا قالوا إنه « متره عن الحدود والأحياء والجهات » أوهمو الناس أنهم يترهين الله عن أن يحصره المخلوقات أو تحوزه المصنوعات وهذا المعنى حق في ذاته يتفق عليه المسلمون جميعاً ، ولكن ما يقصدونه في رأى ابن تيمية هو أنه ليس مبايناً للخلق ولا منفصلاً عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ! أى أنهم ينكرون الفوقية والعرشية ، كما أنهم ينكرون معراج الرسول ، وأنه لم ينزل منه (أى من الله) شئ ولا يصعد إليه شئ ، ولا يتقرب إليه بشئ ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء .

وإذا أنكر المعتزلة جسمية الله ، فإلزامهم في رأى ابن تيمية أيضاً يوهمون الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق ، وهذا المعنى صحيح في ذاته ولا ينكره أهل السنة والسلف ولكن ما يقصده المعتزلة هو « أنه لا يرى » ولا يتكلم بنفسه « ولا تقوم به صفة » ولا هو مباين للخلق . . . إلخ .

وإذا أنكر المعتزلة حلول الحوادث في ذات الله ، فهم في نظر ابن تيمية قد أوهمو الناس أن مرادهم أنه « لا يكون محلاً للثغرات والاستحالات » ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحييهم وتفسدهم ، وهذا أيضاً معنى صحيح في ذاته ، ولكن ليس هذا ما يقصده المعتزلة ، إن ما يقصدونه عند ابن تيمية هو أنه ليس لله فعل اختياري يقوم بنفسه « وليس له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق هو بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء » . « وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلاً ! بل عين المخلوقات هي الفعل ، ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق ، بل المخلوق عين الخلق والمفعول عين الفعل » (١) .

هذه هي تخریجات ابن تيمية للمذهب المعتزلة في نفي الصفات والأفعال ، ويستخلص من هذه التخریجات منطق المذهب المعتزلي في نفي الحوادث عن الله لكي يربط بين هذا المذهب ومذهب المدرسة الكلامية . وهو نفسه يقرر أن ابن كلاب ومن اتبعه واقفون على هذا ، وخالفهم في إثبات الصفات . « أى أن الكلامية مثبتة صفات ونفاة أفعال ، ولكن « ابن كلاب والحارث الحاسبى وأبو العباس القلانسى وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق ، وعلموه نفسه فوق المخلوقات وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون إن علو صفة عقلية تعلم بالقل ، وأما استوائه على العرش فصفة سمعية خبرية لا تعلم إلا بالخبر ، ويرى ابن تيمية أن الأشعرى تأثر بالمدرسة الكلامية في هذا في أحد أقواله ، وذلك بأنه كان يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل تارة أخرى ، وبعد ذلك

(١) ابن تيمية : مؤلفاته . ج ١ ص ١٠٤ .

جاءت مدرسته ، فرى إمام الحرمين يثبت الصفات بالعقل فقط ^(١) وتأثر الإمام ابن فورق باین كلاب ، وكتابه مشكل الحديث كما قلت ، إنما هو رد على ابن خزيمة وهو من أعدى أعداء الكلاية ، بل إن القاضي أبا بكر الباقلاني تأثر أيضاً باین كلاب ، وتأثر بالباقلاني أبو ذر الهروي ^(٢) ، فنقل طريقة ابن كلاب والقلاني والضبي والضبي إلى الحرم ثم أخذ طريقة الهروي القاضي أبو بكر الباجي عن القاضي الحنفي أبي جعفر السمناني ، ثم أبو بكر بن العربي عن إمام الحرمين ، ونقل أبو بكر الباجي وأبو بكر بن العربي الكلاية إلى المغرب ^(٣) .

ويرى ابن تيمية أنه من تأثر بالكلاية فخر الدين الرازي ^(٤) سواء بالأخذ عنهم أو بنقضهم : وقد ذكرنا من قبل الشخصية الثالثة التي تعود المؤرخين الأقدمين وضعها مع ابن كلاب وأبي العباس القلانسي ، وهي شخصية الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) . ولقد قرأ أكثر مؤرخي الفلسفة الإسلامية الأقدمين أن المحاسبي شارك ابن كلاب والقلانسي آراءهما .

وقد كان المحاسبي أحد صوفية الإسلام ، وتلمذ عليه الحنيد شيخ صوفية بغداد وأحد أعلام التصوف على الإطلاق ، ولكن أحمد بن حنبل - فيما يجمع معظم المصادر - قد هجره وأوصى بعدم مجالسته . وتعود المؤرخون أن يذكروا أن السبب في هجران ابن حنبل له هو أولاً تصوفه - تكلمه في خطرات القلب ووصاوس النفس - وهنا ما ذكره ابن حنبل واعتبره أمراً دخيلاً على الإسلام . وثانياً ، وهو السبب الهام : « انتسابه إلى قول ابن كلاب ^(٥) » وقد عرض المحاسبي لأرائه الكلاية في كتابه فهم القرآن ودافع عنها . ومن حسن الحظ أن كتب المحاسبي قد حفظ معظمها وهي مصدروها للباحثين في المدرسة الكلاية . ولعل من شباب الباحثين في الفلسفة الإسلامية من يقوم بدراسة المحاسبي تصوفاً وكلاماً ، حتى تتوضح فلسفته الصوفية والكلامية التي تمثل مرحلة هامة من الفكر الإسلامي ومن المؤكد أن المدرسة الكلاية في حاجة إلى دراسة أوفى وأعمق ، وفي حاجة إلى تتبع أصولها ومقارنتها بمذاهب أهل السنة الأخرى ، وحسبي اليوم أنني وجهت الأنظار إلى أهميتها الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامي .

(١) ابن تيمية : موافقة ج ٢ ص ٧ ، ١٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٥٣ .

(٣) أبو ذر الهروي : توفي سنة أربع وثلاثين وأربعمائة . . . تبين كذب المقتري ص ٥٥ .

(٤) ابن تيمية - موافقة ج ٢ ص ٨١ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ج ٣ ص ١١ ، ص ٤٩ ، ١٢٧ ، ٣٣٣ ، ٢٢٩ ، ج ٤ ص ٢٠ ، ٩١ ، ٩٦ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٩ .

(٥) ابن تيمية . موافقة ج ٢ ص ٤ والأشعرى . مقالات الإسلاميين ج ٣ ص ٦٤٦ والسبكي . طهقات الشافعي ج ٢ ص ٣٧ .

الباب الرابع

الحشوية والمشبهة والمجسمة

الفصل الأول

نشأة الحشوية والمشبهة والمجسمة

نحن نعلم أن الصحاب الثاني عمر بن الخطاب قد نهى عن جمع الحديث خوفاً أن يختلط بكتاب الله ، وقد أراد هذا الخليفة العظيم ألا يصل إلى الكتاب المقدس التحريف والزيادة والتقصان إن جمع بجانبه كلام الرسول وأعماله وإشاراته وحركاته . وكان السلف من الصحابة يتورعون أشد التورع عن التحديث خوفاً أن يكذبوا على الرسول ، وقد استمعوا إليه يقول « من كذب على فليتبوأ مقعده من النار » ولذلك تخرج الكثير منهم عن الرواية ، متحرين ما ينطقون به عنه أو ما ينطق به غيرهم عنه ، وكثيراً ما كان عمر بن الخطاب يمر على الصحابة في دورهم مستوثقاً من صحة حديث أو علم صحته .

ولذلك نتساءل : كيف حدث الحشو، حشو الحديث ، بفرائب وشواذ ، وإسرائيليات وخرصيات ؟ وكيف تلقينا نحن هذا الحشو الجاشد من أحاديث لا تقف أبداً صامدة أمام قواعد الرواية والدراية التي وضعها المحدثون والتي بنوا بها علم مصطلح الحديث أو منهج التاريخ الإسلامي للتقدي ، وبالرغم من هذا عاشت وطرخت وعشمت ؟

لقد خلا عصر الصحابة من هذا الحشو، وإن كان قد اتهم عدد من الصحابة بأنهم قبلوا الكثير من الأحاديث بدون فحص أو نقد ، وعلى رأس هذا العدد الصحابي المشهور ابن عبد الله بن عمر بن الخطاب وأبو هريرة . ولم يكن عبد الله بن عمر حشويّاً على الإطلاق . وإنما كان تابع السنة، حرص عليها أشد الحرص، وكان يتحرى الدقة في حديثه وروايته . أما أبو هريرة، فقد أكثر حقاً من رواية الحديث لكثرة ملازمته للرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن المؤكد أن كثرة الرواية تجعل للطاعتين - وبخاصة من الشيعة - مدخلاً للهجوم على الرجل ومحاولة القدح فيه والتبيل منه ، فلم يكن الرجل إذن وفي نهاية الأمر حشويّاً بالمعنى المتعارف هذه الكلمة :

وانتهى عهد الصحابة ، وأطل عهد التابعين . ولم تدون السنة — كما قلت — في عهد الصحابة ، وإن كان بعض الصحابة قد احتفظ أو دون بعض الأحاديث ، وهنا نشأ الحشو . غير أن أنظار الفرق اختلفت في معنى الحشو ، ومفهومه ، وأصحابه . إن أهل السنة يرون أن الحشو إنما نشأ في دائرتين :

دائرة الشيعة : ولذلك عبر أهل السنة عن هؤلاء الوضاعين من الشيعة « بحشوية الشيعة » . وزاد في اتجاه الحشو عند الشيعة أن مجتمعهم كان مجتمعاً سريعاً ، تسوده التيارات المختلفة والزعزعات المتعارضة . ثم ما لبث أن أقبل الغلاة ، يحملون الحديث ما لا يطاق رواية ودراسة ، وتفغن الغنوصيون منهم في إبراز إطار معين لتمجيد أهل البيت والأئمة جميعاً . وزاد الحشو في أيام جعفر الصادق ، والرجل الكبير ينكره ، وينكر ما ينسب إليه مخالف للقرآن والسنة .

الدائرة الثانية : حشوية أهل الحديث من السلف : وقد حارب هؤلاء أيضاً من أهل السنة والجماعة ، وانعكس كل هذا على الفقه وعلى عقائد المسلمين جميعاً . وكان الحديث معبراً متلاحماً ، وبحراً ضخماً لا يعرف السالك فيه موطن الأمان . وقام أهل السنة والجماعة — كما قلت — بمجهود رائع استخدموا فيه كل عناصر النقد الداخلي والنقد الخارجي لفحص الأحاديث وتوضيح الصادق منها والكاذب .

أما دائرة الشيعة فقد وضعت أيضاً مفهوماً للحشو ، فاعتبرت أن « الجمهور العظيم » هو أهل الحشو ، وعلى الخصوص الفقهاء الأربعة : أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل . والسبب في تسمية الشيعة هؤلاء بالحشوية : « لأنهم قالوا بحشو الكلام ، مثل أن النبي صلى الله عليه وسلم مات ولم يستخلف من يجمع الكلمة ويحفظ الدين ويرشد الأمة ويدفع عن بيضة الإسلام ويعمل في الأحكام ، ونحو ذلك من شطط الكلام . وجوزوا ذلك لكل إمام قام بعد النبي في الإسلام^(١) . فالحشو عند الشيعة هو شطط الكلام وساقطه ، وليس الحشو بهذا المفهوم يعني إدخال سقط الكلام في الحديث . ويرى التوبختي أن هؤلاء الذين انضموا تحت لواء معاوية بعد مقتل الإمام علي هم المرجئة : « وهم السواد الأعظم وأهل الحشو وأتباع الملوك ، وأعداء كل من غلب ، أعنى الذين التقوا مع معاوية ، فسماوا جميعاً المرجئة لأنهم تولوا المختلفين جميعاً ، وزعموا أن أهل القبلة كلهم مؤمنون بإقرارهم الظاهر بالإيمان ، ورجوا لهم جميعاً المنفرة^(٢) . وهنا يسوى الشيعة بين المرجئة والحشوية ، وأنهم جميعاً ممن تولوا الفريقين المتنازعين^(٣) .

(١) التوبختي : الشيعة ص ٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١٦ ، ١٧ .

نستنتج من كل هذا أن الحشوية مصطلح عام له معان مختلفة . وقد أدى فيما يرى الشهرستاني إلى التشبيه ، سواء في دوائر أهل السنة والجماعة أو في دوائر الشيعة ، يقول الشهرستاني : « إن جماعة من الشيعة الغالية ، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل المشاميين من الشيعة ، ومثل مضر وكهمس وأحمد المجيبى وغيرهم من غير أهل الشيعة ، قالوا : معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاد ، إما روحانية وإما جسمانية ، يجوز عليه الانتقال والتزول والصعود والاستقرار والتمكن^(١) . من الواضح إذن أن الحشو إنما كان في أكثره إسرائيلياً أو غنوصياً ، وأنه اتجه إلى تفسير الآيات المشابهة تفسيراً إسرائيلياً أو غنوصياً ، وأنه نشأ في البصرة بالذات . ولن تناقش في هذا الجزء حشو الشيعة والمشاميين - هشام ابن الحكم وهشام بن سالم - فإن موضع عرض مذهبيهما هو الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وإنما نبش هنا مشبهة الحشوية من أهل الحديث .

أما نشأة الحشو فيرجعه العلامة محمد بن زاهد الكوثري إلى أن « عدة من أحبار اليهود ورجال النصارى وموالية المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليتهم ، فلتقفوا منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن ، معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه ، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم ، وقد يعرفونها اقترافاً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو خطأ ، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة^(٢) . ونحن نعلم أن الأمويين لم يهتموا بمعتقد المسلمين إلا فيما يمس سياستهم ، فأثر الحشو في الشيعة ، فنادوا بالتشبيه والتجسيم ، ولكن سرعان ما تخلوا عنه حين ناظرهم المعتزلة . ويرى الكوثري أن التشبيه الناتج عن الحشو لم يدم لدى الشيعة المعتدلة « وكان دوامه بين حشوية الرواة وكانت البصرة ينذر الآراء والتحل » فانتشر فيها . وزاد حين أقبل رعاا الرواة على مجلس الحسن البصري « وتكلموا في مجلسه بالسقط عنده ، وضاق صدر الرجل بهم فصاح : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها » . ويرى الكوثري أنهم سموا لأجل هذا بالحشوية ، وأن إلى هؤلاء ينسب أصناف المشبهة والمجسمة^(٣)

وفي هذه الأثناء ظهر مشبهة الحديث الأوائل ، وفي مقدمتهم مضر بن محمد بن خالد بن الوليد وأبو محمد الضبي الأسدي الكوفي وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري (توفي

(١) الشهرستاني : اللؤلؤ ج ١ ص ١٤٨ .

(٢) محمد بن زاهد الكوثري . مقالة تبين ص ١٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠ - ١١ .

عام ١٤٩) وأحمد بن عطاء المجيبى البصرى^(١) ورقة بن مصقلة. وقد مثل هؤلاء الحشوي المائلين في أحاديثهم الضعيفة، فأجازوا على الله الملازمة والمصافحة والمزاورة، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص. وبهذا وقع هؤلاء في فكرة الاتحاد الخفى أو مهدوا الطريق إليها فيما بعد. ويدعو أن هؤلاء قد حاولوا تفسير الآية: «يرثه ويراهم»، فجوزوا الرؤية في الدنيا، كما أنهم «أثبتوا له ما ورد في القرآن من الاستواء والوجه واليدان والجنب والإتيان والنجى والقوية إثباتاً مادياً» أى أنهم أجروا على ظاهرهما أى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام أو ما متعارف عليه في صفات الأجسام ثم قبلوا ما ورد من إسرائيليات في الأخبار من الصورة مثل: خلق آدم على صورة الرحمن، ووضع الجبار قدمه في النار، و«قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» و«خمر طينة آدم بين يديه أربعين صباحاً» و«وضع يده أو كفه على كتفى حتى وجلت برد أنامله على كتفى» ويرى الشهرستاني أنهم أجروا لفظ هذه الأحاديث «على ما يتعارف من صفات الأجسام، وزادوا في الأحاديث أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى الرسل صلى الله عليه وسلم» ويرى الشهرستاني أن مصدر هذه الأحاديث هم اليهود فإن التشبيه فيهم طباع، وأن التوراة مليئة بهذه التشبيهات الغليظة، ويرد إلى التوراة حديث أطيح العرش: «إن العرش ليضط من تحته كأطيح الرجل الحديد، وأنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع». ومن العجيب أن محدثاً مشهوراً كبيراً بن مطعم يرى هذا الحديث، ويرد عليه البيهقي في الأسماء والصفات بأن هذا الكلام إذا كان جرى على ظاهره فإن فيه نوعاً من الكيفية، والكيفية عن الله تعالى وعن صفاته منفية. فحق أن ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديده على هذه الهيئة وإنما هو كلام أريد به تقرير عظمة الله وجلاله^(٢).

أما بقية عقائد هذه الطائفة الأولى من الحشوية: فهو قيلم يقدم القرآن. حروفه وأصواته وروقه المكتوبة، وأنها كلها قديمة أزلية، ويستدلون على هذا بأنه لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلمة ولا كتابة له، وما دام الكلام قديماً أزلياً فلا بد أن حروفه وكلماته وكتابه أزلية، وقد استندوا فيما يرى الشهرستاني على ما رأوه من إجماع المسلمين على قدم القرآن - كلماته وحروفه وكتابه^(٣).

(١) الأشرى: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٤، والشهرستاني: الملل ج ١ ص ١٤٨ و ١٤٩ السمعاني: أنساب ٣٧٧ ب، وبيزان الاحتفال ج ٢ ص ٣٢٣ وتذهيب التهذيب ج ٨ ص ٤٥١ ولسان الميزان ج ١ ص ٢٢١.

(٢) الشهرستاني للمل ج ١ ص ١٥٣، ١٥٤، والبيهقي: الأسماء والصفات ص ٤١٧.

(٣) الشهرستاني: الملل ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٨.

وما لبث أن ظهر مقاتل بن سليمان (المتوفى عام ١٥٠ هـ) وقد اختلفت الأنظار فيه : فذكر أنه كان مفسراً سنياً ، وقيل إنه مفسر زيدى ، واعتبره الشافعى أكبر مفسر وأن الناس عيال في التفسير عليه ، الناس عيال في التفسير على مقاتل^(١) ، ولعمته أبو حنيفة . وأجمعت الكتب على أنه كان مشبهاً ومجسماً ، وأنه أخذ من علم يهود النصرى ما يوافق لتدعيم تفسيره المشبهى والمجسّم للقرآن ، وأنه كان ضعيفاً في الحديث ، وأنه قبل الحشو وضمنه مذهبه نرى من هذا أن مقاتل بن سليمان ملأ تفسيره حشواً . يقول ابن حبان « كان يأخذ من اليهود والنصارى ومن علم القرآن ، الذى يوافقهم . وكان يكذب في الحديث^(٢) فتأثر الرجل باليهود والمزدكية ظاهر . بل قيل إن حركة التأويل العقل في الإسلام إنما كانت رد فعل للمذهب مقاتل والمقاتلية ، فقد قام جهنم بن صفوان بوضع مذهبه المزهو ردّاً على مقاتل بن سليمان ومذهبه المشبه المجمع . وأهم ما اشتهر به مقاتل بن سليمان إسرائيليات مثل « إذا كان يوم القيامة ينادى مناد : أين حبيب الله ؟ فيخطئ صفوف الملائكة حتى يجلس معه على العرش حتى يمسي كفه » وحديث « المقام المحمود » « إلى لقائم المقام المحمود : قيل وما المقام المحمود ؟ قال : ذلك يوم يتزل الله تبارك وتعالى على كرسية يخط (أى الكرسي) كما يخط الرجل الحديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السموات والأرض »^(٣) وقد فسره تفسيراً مادياً كما قلنا . ومن الواضح أن مقاتل بن سليمان تأثر في تفسيره لهذا الحديث بالمزدكية ، فإن المزدكية تؤمن بأن الله جالس على كرسية في العالم الآخر على هيئة جلوس الملك خسرو في العالم الأسفل . فصدر مقاتل بن سليمان إذن في قوله بالمقام المحمود مصدر ثنى . وكان لجاهد بن جبر المحدث الأثر الكبير في نشر حديث المقام المحمود للذى أثار أكبر الأثر في الحشوية والمشبهة . ملأ مقاتل تفسيره بهذه الأحاديث الواهية الضعيفة . وأعلن خلالها دعوته في التشبيه ووقف جهنم له بالمرصاد يطبق منهج الدراية على كل ما يصل إليه من أحاديث ، فأذكرها ..

وقد أدرج الأشعري مقاتل بن سليمان في المرجئة فيذكر أن مقاتل بن سليمان يذهب إلى أن الإيمان يحيط عقاب الفاسق لأنه أوزن منه ، وأن الله لا يعذب موحداً^(٤) ، ويذهب الشهرستاني إلى نفس الشيء ، فيضع مقاتلاً في قائمة المرجئة ، ويذكر أنه كان يقول « إن المعصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان ، وأنه لا يدخل النار مؤمن^(٥) » بل إنه كان يذهب إلى أن الإيمان

(١) اللهي : ميزان الاحتدال ج ٣ ص ١٩٦ وابن خلكان : وفيات ج ٢ ص ٦٥٧ .

(٢) اللهي : ميزان الاحتدال ج ٣ ص ١٩٦ .

(٣) اللهي : الرد ص ١٠٠ .

(٤) الأشعري : مقالات . ج ٢ ص ١٥١ .

(٥) الشهرستاني : الملل ج ٤ ص ٢٢٨ .

قول فقط ، قول مجرد ، والمتفق يرى . . ومن العجب أن الكرامة المحسنة متناخذ بهذا الرأي فيما بعد .

ويسلو أن مقاتلا جمع بين الإرجاء والتشبيه والتجسيم . وقد أفاضت المصادر في هذا : فالقلمى يرى أن مقاتل بن سليمان زعم أن الله جسم من الأجسام - لحم ودم ، وأنه سبعة أشبار بشير نفسه^(١) وفي موضع آخر يقول : إنه على صورة لحم ودم^(٢) . ويقول الأشعري إن مقاتل بن سليمان يقرر أن الله جسم ، وأن له جثة ، وأنه على صورة الإنسان ، لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين ، مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا غيره يشبهه ، ويرى أن داود الجواربي (الشيعي) وأصحابه يذهبون إلى نفس الرأي ، غير أنهم يقولون : « إن الله أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ما سوى ذلك له » ، ويردد الأشعري هذا في نص آخر وينسب الرأي الجسم المشبه إلى الاثنين أيضًا ، داود الجواربي ومقاتل بن سليمان ، وهذا يدل على أن التشبيه والتجسيم تشارك فيه مشبهة الحشوية والشيعة الحشوية المحسنة . يقول الأشعري إن داود الجواربي ومقاتل بن سليمان يذهبان إلى أن الله جسم وأنه جثة على صورة الإنسان . . لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين . ثم يؤكد الأشعري ما ذهب إليه في النص الأول من أن داود الجواربي ومقاتل بن سليمان يذهبان إلى أنه تعالى « مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبه غيره » . ثم يفسر أقوال الجواربي حيث كان يقول : « أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ما سوى ذلك - ذلك - بأن كثيرين من الناس يقولون هو مصمت ، ويتأولون قول الله « الصمد » أنه المصمت الذي ليس بأجوف^(٣) ويذهب التهاني أيضًا إلى أن المقاتلية هم المحسنة ، وهم يقولون إن الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ، ويعتبر المقاتلية سلف الكرامة^(٤) غير أن التهاني - في موضع آخر - يعتبر مشبهة الحشوية كضر وكهمس والمجيمى هم سلف الكرامة ولا يذكر المقاتلية ، ويقرر أن مشبهة الحشوية هؤلاء قالوا إنه جسم لا كالأجسام ، وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء ، وله الأعضاء والجوارح ، تجوز عليه الملاسة والمصافحة والمعاينة للمخلصين^(٥) . ولا شك أن هؤلاء جميعًا كانوا سلف الكرامة .

وموجز القول في مقاتل بن سليمان إنه كان مشبهًا ومجسمًا^(٦) . وقد احتفظ لنا التاريخ بقطع

(١) القلمى : اليه والتاريخ ج ٥ ص ١٤١ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٨٥ .

(٣) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٥٣ .

(٤) الأشعري : مقالات ج ١ ص ٢٠٩ .

(٥) البازي : كشف ... ج ١ ص ٢٦١ .

(٦) نفس المصدر : ج ٢ ص ٨٠٥ .

من تفسيره تثبت تمام الإثبات تشبيهه وتجسيمه^(١) ولا شك أن مضر وكهمس وأحمد الهجيمي قد سبقوه أو عاصروه في اعتناق التشبيه ، ولكن الملعب يرد إليه وينسب إليه في الأكثر .

كانت المقاتلية مدرسة تفسير كبرى برعت بلا شك في التفسير ، وقد كان التفسير فناً جديداً ، وبجلاً للأخذ من مختلف الثقافات . ويدعو أن مقاتلاً كان على معرفة دقيقة بكل ما حوله من تراث ، فأخذ ما يوافقه ، فتأثر بالديصانية والمرونية والمزدكية ، كما تأثر بالإسرائيليات والمسيحيات ، وضمن كل هذا تفسيره . وهنا ننسأل هل كان تجسيمه فلسفياً استند على رأى فلسفى ؟ أو بمعنى أدق هل تأثر مقاتل بالرواقية ، وهى أيضاً تقول إن الوجود نجسم ، وأن الله جسم ؟ إننا نعلم أن الرواقية كانت منتشرة في الفلسفات النونية وبخاصة الديصانية ، فهل وصلت إلى أعماق تفسير مقاتل خلال الديصانية أو المزدكية ؟ من المحتمل أن هذا قد حدث ، ومن المحتمل أن الرجل قد وصل إلى التجسيم خلال تفسير قرأتى بحث ، مستنداً على الثقافة العامة المنتشرة في خراسان إبان ذلك الوقت وهو يفسر العرشية والكريمة ، وأن الله استوى على العرش استواءً مادياً واستقر عليه استقراراً محسوساً ، أى أنه اقتصر فكرة التجسيم وفكرة التشبيه من المجال الفلسفى ، كما فعل أبو الهذيل العلاف حين اقتصر فكرة الجزء الذى لا يتجزأ من نسق الفلسفة العام وأضنى عليه منعبه الإسلامى . هل فعل مقاتل بن سليمان هذا ؟ إن المسألة معلقة حتى تعمل إلى أيدينا مصادر أكثر .

ازدهرت مدرسة مقاتل بن سليمان . . كانت تعبر عن الله تعبيراً مادياً ملموساً وتراه كائناً مادياً إنسانياً عالياً ، وكان هذا يكتفى لجذب الدعاة والجمهور الذى استهوته فكرة جسمية الله وعدم بعده عن البشر ، وعدم سلبيته . لقد كانت الجهمية والمعتزلة تجرده من كل إثبات وتجعله « وهماً » ، فجاء مقاتل بن سليمان أو سبق مقاتل بن سليمان الجهمية في وضع إطار معين لله ، فأثبت له كل شيء ، وجعله ، « صنماً » وهذا ما جعل أهل السنة والجماعة من الأشاعرة ينفذون مقاتلاً ويغضون التشبيه والتجسيم بغضهم أو أكثر للمعتزلة رواد التنزيه المطلق .

وازهزت المقاتلية في مدرسة المعتزلين ، وظهر رجال من أعظمهم ، من أمثال أبى عاصم خشيش بن أصرم (المتوفى عام ٢٥٤هـ) ، وقد كتب كتابه « الاستقامة » مدعماً لأراء المقاتلية . وقد استند الملطى في كتابه التنبيه على كتاب الاستقامة . ويرى الكوثرى أن خشيشاً « من سطع نجمه بعد رفع الحجة في فنة القول بخلق القرآن عند تقريب المتوكل العباسى الثقل » . ويجبر خشيشاً من الثقات في الرواية ، ولكنه قليل الباع يتخبط في مسائل الدورية ، وقد أداه هذا

(١) محمد بن زاهد الكوثرى : مقدمة التنبيه ص ٧ وانظر الملطى : التنبيه : ٧٢ ، ٨٠ .

إلى أنه كان يفوه « بما ينبذه البرهان الصحيح ، غير ساكت عما لا يعنيه » وكذلك يقف هؤلاء عند النصوص الهامة في مسائل الصفات ، بل تورطوا أشد التورط في قبول حشو بهم إلى التشبيه والتجسيم ^(١) .

وقد أورد الملطى خلاصة طيبة لكتاب الاستقامة تثبت تماماً أن خشيشاً مشبه جسم ^(٢) . وسنورد مناقشات خشيش بلهمم والجهمية حول العرشية والكرسية فلا محل لتكرارها هنا . ومجمل القول إن خشيشاً من المقاتلية البحتة وأنه استند أيضاً على حديث المقام المحمود المشهور : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إني لقامم المقام المحمود ، قيل وما المقام المحمود ؟ . قال : ذلك يوم يزل الله عز وجل على كرسية يبط كما يبط الرجل الجديده من تضايقه ، وهو كسمة ما بين السماء والأرض » . . هذا الحديث الذى أنكره المعتزلة ، كما أنكره أهل السنة والجماعة واعتبروه مجرد تخليط وحشو . ومن المؤكد أن الحديث موضوع . ويهاجم الكوثري الحديث المشهور بمجاهد بن جبر المكى قوله أيضاً بالمقام المحمود ، أما تفسيره الحقيقى المتواتر عند أهل السنة والجماعة : أنه الشفاعة الكبرى ^(٣) .

وجاء الملطى (المتوفى عام ٨٣٧٧) وسقط في الحشو والتشبيه ، والتجسيم ، وكتابه « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » يستند على محمد بن عكاشة وهو أحد الرواة المشهورة ، وحمل خشيش بن أصرم ، ثم على مقاتل . ولكن كان للملطى الفضل أن حفظ لنا وفاق هذا الاتجاه الهام في التراث الفلسفى الإسلامى .

وفي القرن الرابع الهجرى ظهرت حركة حشو وتشبيه كبرى ، ما لبثت أن وصفت التشبيه باسمها ، وعرفت هذه الحركة باسم البريهارية ، نسبة إلى محدث مشهور هو بحر محمد بن الحسن ابن كوثر بن على البريهارى ، ويرى السمعانى أن البريهارى كان له أصل صحيح وسجاع صحيح ، وأصل ردى وسجاع ردى ، يحدث بهذا وبذلك ، فأفسده ^(٤) . وقد انتهت البريهارية أيضاً إلى التشبيه ، يقول المقدسى : أما البريهارية فلأنهم يجهلون بالتشبيه والمكان ، ويرون الحكم بالخاطر ويكفرون من خافهم ويتمسكون بحديث المقام المحمود ^(٥) .

إلى أين ينتهى هذا التشبيه والتجسيم ، وإلى أى النتائج سيؤدى في محيط الحياة الإسلامية الفكرية ؟ لقد لاحظنا من قبل ما ذكره الشهرستانى من أنه أدى فعلاً إلى فكرة الحلول ، بل

(١) الكوثري : مقدمة تنبيه . ص ٦٠٥ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١١٣ ، ١٣٩ ، ١٤٨ .

(٣) الكوثري : مقدمة رد المقتضى ص ١٤ .

(٤) السمعانى : الأنساب ورقة ١٧ وقد شُرل على هذا النص تليينى عبده الراجسى ، ويحكم السمعانى من أصل كلمة البريهارى فيليرج إليه .

(٥) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٥ ص ١٥٠ .

إنه ينسب الحلول صراحة إلى مضر وكهمس وأحمد المجيمى . ويرى أنهم انتهوا إلى حد الاتحاد المحض^(١) ، ثم يقرر أن « من المشبهة من مال إلى ملتبس الحلولية وقال يجوز أن يظهر الله تعالى بصورة شخص »^(٢) .

وسرعان ما ظهرت فرقة الحلمانية .. أثراً من آثار المشبهة . وتنسب الفرقة إلى أبي حلمان الدمشقى ، وكان من أصل فارسي ، نشأ بحلب ثم أظهر دعوته بدمشق فنسب إليها ، وقد ذكره صاحب اللمع ودعاه بأبي حلمان الصوفى^(٣) . وكان أبو حلمان الدمشقى ينادى بحلول الله فى الأشخاص الحسنة ، وكان هو وأصحابه إذا رأوا صورة حسنة ، سجدوا لها ، متوهمين أن الله حل فيها . وكانوا يستدلون على جواز حلول الله فى الأجساد بقول الله تعالى للملائكة فى آدم : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ، وأن الله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأنه حل فيه ، ولذلك كان فى أحسن تقويم والله يقول : « ولقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم »^(٤) كما ذكرهم أيضاً ابن الجوزى فى تلبيس إبليس ، بل ذكر أن هؤلاء الحلولية انتشروا أيضاً فى العراق ، يقول : حكى قوم من المشبهة بأنهم يميزون رؤية الله بالأبصار فى الدنيا ، وأنهم لا ينكرون أن يكون بعض من تلقاهم فى السكك ، وإن قوماً يميزون مع ذلك مصافحته وملازمته وملامسته ، أو يدعون أنهم يزورونه ويزورهم ، وهم يسمون بالعراق أصحاب الباطن وأصحاب الوسوس وأصحاب الخطرات^(٥) .

ثم ظهر الحسين بن منصور الحلاج (قتل عام ٣٠٩) ولسنا فى مجال التكلم عنه وعن فلسفته الصوفية ، ولكنه هو أيضاً أعلن الحلول وظهور الله فى صورة الآكل والشارب ، وقد اختلف الصوفية فيه ، كما اختلف الفقهاء ، ولكن جميع المتكلمون جميعاً على تكفيره ، اللهم إلا طائفة كبرى حشوية ومشبهة من الحنابلة ثم فريق من السالمية فقد قبلوه ، يقول البغدادى « وقبلة قوم من متكلمى السالمية بالبصرة ونسبوه إلى حقائق معانى الصوفية . ولعل هذا يفسر تعصب السالمية له من ناحية والحنابلة من ناحية أخرى فى بغداد وقيامهم بالشغب . فمن هم هؤلاء السالمية المشبهة ؟ »

(١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ١٤٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٥٨ .

(٣) الطوى أبونصر السراج ص ٣٦٢ .

(٤) البغدادى : الفرق ص ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٧ . وانظر أيضاً البغدادى : أصول الدين

ص ٧٧ ، ٣٢٢ .

(٥) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٧٣ .

تسبب هذه الطائفة إلى أبي عبد الله محمد بن محمد بن سالم البصري (المتوفى عام ٢٩٧هـ - ٩٠٩م) وإلى ابنه أبي الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم (المتوفى عام سنة ٣٦٠هـ - ٩٧٠م) تتلمذ الأب على سهل بن عبد الله التستري (المتوفى عام ٢٨٣هـ - ٨٩٦م) (١) كما كان الابن صديقاً لابن مجاهد المفسر المشهور. وقد كانت السالمية بمذهبها الأصولي والصوفي ذات أثر كبير في العالم الإسلامي، كانوا متكلمة وزهاداً مالكية واعتنق مذهبهم أبو طالب للمكي (المتوفى عام ٣٨٦هـ - ٩٩٠م) صاحب قوت القلوب والمتصوف السني المشهور ذو الأثر الكبير في مجرى التصوف. ويرى ابن الجوزي أن أبا طالب المكي دخل البصرة بعد وفاة أبي الحسن بن سالم «فانتمى إلى مقالته، ثم بغداد، وأخذ ينشر فيها آراء السالمية» (٢). وأبو طالب المكي نفسه يقول إنه كان «لشيوخ أبي الحسن بن سالم رحمه الله تعالى من هذا الطريق مشاهدات ومطالعات وسياحات في الغيوب، وجرىان في الأعريات، وانقلبت له الأعيان وظهر له العيان، وطوى له المكان، ورأى ألف ولي لله تعالى، وحمل على كل واحد علماً» (٣).

أما عقائد السالمية فأهمها: الخلق المستمر. فالله خالق في كل آن، يفعل في كل حركة وسكون، وفعله القديم يجعله متجلياً في كل مكان - وعلى الأخص على لسان كل تال للقرآن، ويتجلى الله في صورة إنسانية بحيث يراه الخلق حياتاً في الآخرة. . يتجلى في صورة «محمدى»، كما أنه «محمدى»، كما أنه يتجلى في الدنيا حياتاً لأوليائه (٤). وبهذا أذاع السالمية بين الصوفية القول بتجلى الله في الصور. كما أن الله مشيئة قديمة وإرادات غير حادثة تقع بها معصيات من غير أن يأمرهم بها أو يريدها منهم.

والشيطان - أخيراً - يطيع الله ويخضع له. وقد دعا هذا السالمية إلى التفرق بين الأمر والإرادة؛ وقد كان هذا من تعاليم سهل بن عبد الله التستري. ويقدم لنا أبو طالب المكي هذا النص الخطير: «وقد فرق عالمنا بين الأمر والإرادة فرقاً لطيفاً: فحدثني بعض أصحابنا أنه مثل عن قول الله عز وجل لما أمر إبليس بالسجود لآدم منه ذلك أم لا؟ فقال: أرادته ولم يردده. يعني أرادته شرعاً وإظهاراً وعلية إيجاباً، ولم يردده منه وقوعاً ولا كوناً، إذ لا يكون إلا ما أراد الله تعالى، إذ لو أراد كونه لكان، ولو أراد فعله لوقع ولقوله تعالى: إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، فلما لم يكن، علمت أنه لم يردده. فقد كان الأمران معا: لإرادته بالتكليف والتعبد. وإرادته بأن لا يسجد، فلم يقدر أن يتمتع من أن لا يسجد كما لم يقدر أن يتمتع من أن يكون. فكل ذلك القول في نبيه لآدم عن أكل الشجرة إنه أراد الأكل منه ولم

(١) السلمي: طبقات الصوفية (تحقيق الأستاذ شريه) ص ٢٠٨، ص ٤١٤ - ٤١٦.

(٢) ابن الجوزي: تليس لإبليس ص ١٦٤ وطبقات الشرائع ص ٩٩.

(٣) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ٢ ص ١٥٢.

(٤) ابن الجوزي تليس لإبليس ص ١٦٤ والهنداوى: الفرق ص ١٥٨.

يرده له، أى أرادته نوعاً وكوناً لأنه قد وجد وكان كقولهم: إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون^١ فلما كان علمت أنه أرادته . ولم يرده شرعاً ولا أمراً لأنه لم يأمره به ولا شرعه له ، فقد كان الأمران جميعاً : إرادته أن يكون العبد مكلفاً مأموراً ، وإرادته الأكل منه لأنه قد كان ، وكذلك القول فى كل ما أمر به وأرادته ، إنه أراد الأمر والنهى لهم ، ليكونوا مكلفين متعددين ، ولم يرده ممن لم يكن منه الانتباه والانتفاء ، لأنه قال تعالى إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ، فأخبر أنه إذا أراد شيئاً كونه ، أنه إذا كون شيئاً فقد أرادته بدلالة كونه ، فلما لم يكن الأمر من العاصين علمنا أنه لم يرده ، إذ لو أرادته لكان .

لقد نقلت هذا النص الطويل لأثبت أن فى السالمة نشأة فكرة تمليد الشيطان. إن الله أمره بالسجود ، وأراد منه المعصية^٢ إذ لو لم يرده لم يكن فصار كون الشيء دليلاً على إرادته ، فكان الكل مأمورين منتهين ، ولم يقع الفعل من الكل لأنه لم يرد وقوصه ، إذ لو أرادته كان. وهذا أصل الابتلاء وإرادة ظهور البلاء : يأمر الله بالشيء ويريد كونه ضده وقد أراد الأمر به فحسب ، ونهى عن الشيء ويريد كونه .

بل ينقل إلينا أبو طالب المكي : « وقد كان عالمنا أبو الحسن يتكلم فى علم الأمر والنهى ، وفى الابتلاء والقهى بعمان لا يهتدى إليها اليوم ولا يسأل عنها أحد: أى يظهر الأمر بالترك، ويظهر النهى بالفعل ، ويظهر الاهتمام لوقوع البلاء ، ويظهر الجوارح بالجبر على إرادته للابتلاء^٣ . إذن كانت السالمة هى المنسوبة لى وضعت فكرة الأمر والإرادة والاختلاف بين الاثنين ، وبنى عليها الحلّاج فكرته فى تمجيد « إيليس » حين رفض السجود .. كان يعصى الأمر ، وينفذ المشيئة أو الإرادة ، وأعلن السالمة تبعاً لذلك أن نهاية الشيطان إلى الطاعة والانقياد .

وبقية عقائد السالمة هى أن العمل بالشرع يتحقق بتكليف إرادته ، والأنبياء أفضل من الأولياء والحكمة والنقل سواء لا تميز بينهما . ومع أن السالمة هاجموا أبا يزيد البسطامى لقوله « سبحانى سبحانى^٤ إلا أنهم نادوا بالاتحاد ، وأعلنوا أن الاتحاد الصوفى إنما يتم بأن يترك المرید ذاته متطابقة مع الإنية الإلهية كما قلر له أزلًا وهذا هو سر الربوبية . وقد سقطت السالمة فى الاتحاد — نتيجة عتمة المنهج المشبه . ولذلك نراهم يعللون الحلّاج ، مع أنهم أدانوه ، لأنه باح بأسرار الله ، فوجب عليه العقاب .

ولقد وجدت فكرة السالمة فى موقف الحلّاج أعظم قبول لدى معظم دوائر الصوفية المعتدلة ، فراهم يتابعون السالمة فى أن الحلّاج انحطأ فقط حين باح ، ولطك حتى على سيف الشرع

(١) أبو طالب المكي : قوت القلوب ج ١ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٢) الطوسي : البيع ص ٤٧٢ .

أن يتناوله . وهكذا انتهى منطق التشبيه إلى نتيجة محتمة لا فكناك منها . وهي الحلول أو الاتحاد . ويرى ما سينيون أن عقائد السالمية حفظت لنا خلال أبي طالب المكي في كتابه « قوت القلوب » . كذلك لدى منافسه ومعارضه أبي السراج الطوسي (المتوفى عام ٣٧٧ هـ - ٩٨٧ م) في كتابه الدع . كما أن الكثير من آراء السالمية حفظت لنا في كتب بعض الحنابلة من أعداء السالمية وعلى الخصوص كتاب المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى بن الفراء (المتوفى عام ٤٥٨ هـ - ١٠٦٦ م) . وقد أحصى أبو يعلى في كتابه ست عشرة مسألة للسالمية عشرة منها استمدتها من كتاب الغنية المنسوب لعبد القادر الجيلاني وقد هاجم كثيرون من الحنابلة كابن الفراء وابن الجوزي وابن تيمية عقائد السالمية : كما هاجمها الحلّاج والأشعري ، وابن خفيف . ولكن السالمية - وقد كانت هي والكرامية هم من المتكلمين القلائل الذين آمنوا بحجة بعث خاصة للنفس بين المات واليوم الآخر - كانت مصدر إلهام لعدد كبير من صوفية أهل السنة وكان الصوفية - مبتدئين بأبي بكر الواسطي - يتجهون إليها ويستلهمونها ، كما أن الغزالي كتب لإحياء علوم الدين في الفترة الثانية من حياته مستلهماً قوت القلوب ، وقوت القلوب سألني بحث . وأثرت السالمية في المدرسة الباطنية شبه الإسماعيلية بالأندلس - مبتدأة من ابن برجان (المتوفى عام ٥٣٦ هـ - ١١٤١ م) ومارة بابن قسي وابن عربي . ويقرر ابن تيمية أن كثيراً من آراء محي الدين بن عربي في وحدة الوجود اتخذت لها صيفاً سالمياً ، ثم إن كثيراً من آراء السالمية حفظت في عقائد الشاذلية^(١)

وما لبث التجسيم أن أبتغ وزدهر ، وفي أوجه ، لدى طائفة عرفت في تاريخ الفكر الإسلامي باسم الكرامية ، نسبة إلى مؤسسها الأول محمد بن كرام . ولأهمية هذه الفرقة سنفردها لها الفصل التالي .

(١) ماسينيون : دائرة المعارف الإسلامية من السالمية .

الفصل الثاني

الكرامية

تنسب الكرامية إلى اسم مؤسسها محمد بن كرام^(١) (المتوفى عام ٨٢٥٥ - ٨٦١ م) . ولد بسجستان ، ثم انتقل حين شب عوده إلى خراسان حيث تعلم بها . ومن هذا نرى أن نشأته كانت في موطن الحشوية والمشبهة .. أرض مقاتل بن سليمان القديمة . وقد اشتهرت خراسان بالوضع ، كما اشتهرت بأنها ملتقى المذاهب الفنوصية القديمة . وقام محمد بن كرام برحلات كثيرة أهمها رحلته إلى مكة حيث جاور بها خمس سنوات ، وانتهت رحلته ، وقد تحمل فيها العناء الكثير - من سجن وإبعاد - إلى بيت المقدس حيث عاش أيامه الأخيرة ، وات فيه . وقد بشر محمد بن كرام بجانب مذهبه في التجسيم ، بروح الزهد والتسلك ، فكانت مدرسته مدرسة زهد بلا شك . وإن كانت قد ملأت الدنيا ضجيجاً إذ قدمت إلى العالم الإسلامي مذهباً فلسفياً ، لا يتفق في أصوله وجزئياته مع عقيدة أهل السنة والجماعة ، بل لا يتفق مع عقائد فرق المسلمين الأخرى من شيعة ومعتزلة ، ولكن المذهب عاش - في عهد مؤسسه - في قلوب الألف من البشر . وتناولته القرون من بعده ، إما قبولاً أو إنكاراً . ثم إنه ما زال يعيش حتى الآن في دوائر سلف المتأخرين - الحنابلة . . وهم يملكون بالملايين في عائلنا المعاصر الآن . وقد وصف الشهرستاني حقيقة محمد بن كرام - من وجهة نظر الأشاعرة - فقال : «نبي رجل متمسك بالزهد من سجستان يقال له أبو عبد الله بن كرام ، قليل العلم ، قد قمش من كل مذهب ضيقاً ، وأثبت في كتابه ، وروجه على أغنام غزوة وفور صواد بلاد خراسان ، فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهباً ، وقد نصره محمود سيكتكين السلطان ، وصب البلاد على أصحاب الحديث والشيعية من جهتهم ، وهو أقرب مذهب إلى مذهب الخوارج . وهم بمجسة ، حاشا محمد ابن الهيصم ، فإنه مقارب^(٢) » . ومن العجب أن يهاجم الشهرستاني ابن كرام بهذا الشكل القاسي - وقد تعود أن يقدم إلينا المذاهب في صيغة هادئة . وهذا يدل على ما كان يراه في الكرامية من خطر عتيف على عقيدة أهل السنة والجماعة . ومن المؤكد أن التجسيم أقرب إلى

(١) قامت تلميذاتي المذكورة سيرة مختار المدرسة بكلية البينات الإسلامية بكتابة بحثها في الماجستير تحت إشرافي : عن الكرامية وفلسفتهم . وقد نوش البحث وهو عرض رائع لأصول الكرامية مستند على مخطوطات كثيرة . ثم طبع البحث منذ سنتين .

(٢) الشهرستاني الملل ، ج ١ ص ٤١ - ٤٣ .

فهم العامة من التنزيه ، وأن يحد صدى لدى الجمهور الأعظم من الناس ، وكان على أهل السنة والجماعة - الأشاعرة - أن يفتقروا دون التلاعب بقائد الجمهور وأن يكونوا هم الحفاظ عليه ، فهاجم الشهرستاني - على غير عادته - محمد بن كرام أعنف هجوم ، وإن كنا نجد أنه قد ضمن في خلال هجومه هذا عقائد الكرامية بوضوح نادر . . . فحمد بن كرام كان زاهداً أقرب إلى الصوفية ، ونحن نعلم من مصادر أخرى أنه أقام رباعاً في ثغور الشام ، كما أقام آخرى في دمشق ، وأنه جمع أرذل ما في المذاهب : فهذا هو الحشو ، وأن صديق ابن كرام وحاميه عمود بن سبكتكين قد نصره ، فهذا حق ، وخلال ابن كرام قاوم ابن سبكتكين أصحاب الحديث أشد مقاومة وأنزل بهم سطحه ، وكذلك فعل بالشيعة . ثم إن الكرامية مجسمة كما يذكر الشهرستاني . أما أنهم أقرب إلى الخوارج فيتضح هذا من ملهيم : الإيمان بالنبي من غير دليل أما أن محمد بن المهيم مقارب ، فيثبت لإجماع من أهل السنة أنه أقرب من ملهيم ، وأن الاختلاف بينه وبينهم كان اختلافاً أقرب إلى اللفظية .

وأما البغدادى - وهو ذو مزاج حاد تجاه الفرق من غير أهل السنة - فقد هاجم ابن كرام هجوماً عنيفاً ، غير أنه أمدنا بفقرات هامة من أهم كتاب لابن كرام وهو كتاب عذاب القبر^(١) بل إنه يذكر بعض عناوين أبواب الكتاب « باب كيفوية الله » و « باب في حيوية الله »^(٢) ، كما أنه أيضاً يضم إلى قائمة أسماء الكرامية الكبار اسم أحد أئمتهم ، وهو إبراهيم بن مهاجر ، ويذكر أنه قابله وناظره في مجلس ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم سيجمور عام ٨٣٧هـ ، وأنه قطعه . وهنا يضم إلى أفرادها الكبار ابن كرام وابن المهيم وإسحاق بن عماش وابن القنوة ، هذه الشخصية غير المعروفة والتي يمتريها أكبر شخصية كرامية في عصرها^(٣) .

آراء الكرامية الجسمية :

أعلن محمد بن كرام ، وللكرامية من بعده جميعاً أن الله جسم^(٤) ، ولكنهم يقولون جميعاً إنه جسم لا كالأجسام . ولكن كيف انتهى محمد بن كرام إلى الجسمية ؟ يرى الشهرستاني أن ابن كرام بدأ صفاتياً ، ثم غلا في إثبات الصفات حتى انتهى فيها إلى التشبيه والتجسيم . ومن الواضح أن أول ما فجا ابن كرام هو أنه آمن بالعرشية والجسمية ، فالفقه عند مستقر على

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٣١ والشهرستاني : الملل : ج ١ ص ١٥٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٤ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٣٧ .

(٤) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٥ ص ٤١ .

العرش ، وأنه بجهة فوق ذاتاً ، ولا يمكن هنا إلا الجسم . ولكن هل هذا هو حقاً منطق ابن كرام ؟ أم أنه نظر للأمر نظرة فلسفية خالصة ليس فيها تشبيه على الإطلاق ؟ .

يقدم لنا كل من الشهرستاني والبغدادى هذه الفقرة الهامة من كتاب عذاب القبر لابن كرام : « إن الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر » ومن الواضح أن الجوهر هنا - وقد أطلقه ابن كرام على الله - يعنى الذات . فالله أحدى الذات وأحدى الجوهر ، لذاتية الله وجوهرية واحدة ، وهذه الذاتية الواحدة وهذه الجوهرية الواحدة هي جسم ، وجسم لا كالأجسام . فالله هو الجسم - في ذاته وفي جوهره الواحد أو الوحيد ، وباعداً الله وما سواه فليس جسماً على الإطلاق . والجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه أو بذاته ، أو بمعنى أدق لقد آمن ابن كرام بأن هناك جسماً ولا جسم ، وجوداً ولا وجود ، أو بأن هناك جسماً وفعلًا . وكان لا بد أن يدرج الله تحت أحد هذين القسمين ، فاعتبر الله جسماً والموجودات لا أجسام بل أفعال .

وإبن كرام هنا رواق واضح ، وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة ، أو هو يضع المقدمات الأولى للمذهب من مذهب وحدة الوجود ، الذى نراه فيما بعد على أظن صورة لدى مدرسة يحيى الدين بن عربي . وهنا يمكننا أن نقول : إن ابن كرام كان يضع - وهو يشترك في هذا مع هشام بن الحكم - أساس وحدة الوجود المادية الرواقية : أن الوجود جسم واحد ، هو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال أو أعراض .

وقد تنبه الرازى في الأربعين إلى هذا^(١) فذكر أنه إذا كان الله جسماً غير متناه فإن ذات الله تكون بحيث لا يخلو منها مكان ولا جهة ، فتكون ذات الله غالبة لما في هذا العالم من قاذورات ونجاسات . ولكن الرازى لم يتنبه إلى أن رأيهم هذا يؤدي إلى وحدة الوجود الصارخة ، بل انتقل مناقشاً للرأى الآخر الذى يقرره بعض الكرامية : أن الله جسم متناه من جميع الجهات ، وهو لا يعيننا الآن .

إنما يسترعى أنظارنا أن الكرامية نفسها قد أحست بأن مذهبها يؤدي إلى وحدة الوجود وحلول الله في العالم ، فحاولت أن تنكره ما وسعها الإنكار . ولذلك قالت بأن الله في جهة ، وهذا ما يميزه عن العالم . ولكنها تناست المقدمة الأولى بأن الله - سواء أكان في جهة أم لم يكن - هو الجسم الوحيد ، والجوهر الوحيد .

وإذا كان الله جسماً ، فإنه في مكان ، وهذا المكان هو العرش ، وهو عليه استقراراً ، وإنه بجهة فوق ذاتاً^(٢) . أما محامته للعرش فهي من الصفحة العليا . وينقل البغدادى نص عبارة

(١) الرازى : كتاب الأربعين ص ١١٠ .

(٢) الشهرستاني .. ج ١ ص ١٥٩ .

ابن كرام في كتابه عذاب القبر : « إن الله تعالى محاسن لعرشه ، وإن العرش مكان له »^(١) . ثم يبدل أصحابه بعده لفظ الماسة بلفظ الملافة منه للعرش . ويبدو أن ألفاظ الماسة والانصال والتحول والنزول أزعجت الكثيرين من الكرامية بعد مؤسساها ، فحاولوا التخلص من كل هذه التصورات ، فذهب البعض منهم إلى أنه على بعض أجزاء العرش ، وذهب البعض الآخر إلى أن العرش امتلأ به .. وأتى محمد بن المصم وحاول أن يخلص المذهب من كثير من تصورات المعلم الأول للكرامية ، فذهب إلى أن بين الله وبين العرش بعداً لا يتناهى^(٢) ، « وأنه ذات موجود منفردة بنفسها عن سائر الموجودات . لا تحمل شيئاً حول الأعراض ، ولا تمازج شيئاً بمازجة الأجسام ، بل هو مباین للمخلوقين »^(٣) مباین لهم بينة أزلية ، وأنكر التحيز والمحاذاة وأثبت القنوية والمباينة^(٤) « وأنه في جهة فوق بينه وبين العرش كما قلنا بعد لا يتناهى »^(٥) .

وكانت مسألة النهاية مثاراً لاختلاف الكرامية ، فالبعض منهم ثبت له النهاية من ست جهات ، ونسب من ثبت النهاية من جهة تحت . والبعض منهم أنكرها وقال هو عظيم . ثم اختلفوا في مفهوم العظم : فذهب البعض إلى أن معنى عظمته « أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش ، والعرش تحته ، هو فوق كله ، على الوجه الذي هو فوق جزء منه » . وذهب البعض الآخر إلى أن معنى عظمته أنه يلاقي — مع وحدته — من جهة واحدة أكثر من واحد ، وهو يلاقي جميع أجزاء العرش ، وهذا معنى العلي العظيم . وهنا تتبين لنا الاختلافات الشديدة بين فرق الكرامية أنفسهم حول حقيقة الاستقرار وحقيقة العرش ، وأيهما أكبر الله أم العرش . وقد أورد البغدادي والإسفرائيلي حجج كل فريق من هذه الفرق من طوائف الكرامية^(٦) . . وهذا الاتجاه حشوي بحث .

وقد حاول البغدادي أن يحدد مصدر الكرامية في قولاً إن الله جسم له حد ونهاية من تحته ، والجهة التي يلاقي منها العرش ، فقال « وهذا شبيه بقول التنوية إن معروهم الذي سموه نوراً يتناهى من الجهة التي يلاقي منها الظلام ، وإن لم يتناه من خمس جهات »^(٧) .

ونخلص من هذا كله أن الله — وبلغة الكرامية — كيغرافية أي كيفاً ، هو الجسمية أو الجسم ،

(١) البغدادي : الفرق .. ص ١٣١ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٠ .

(٣) ابن أبي الحديد ج ١ ص ٢٩١ .

(٤) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٦٠ .

(٥) ابن أبي الحديد ج ١ ص ١٢٩ .

(٦) البغدادي : الفرق ص ١٣٢ ، الإسفرائيلي التجميع ص ١٠٠ .

(٧) الإسفرائيلي : التجميع ص ١٣١ .

وأن له حيثوية أى حيثاً أو مكاناً ، هو جهة أعلى ، وأنه بهذا يخالف غيره من الموجودات ، ويباينها .

ولكن هل يخالف الله ويباين الموجودات بكيفية؟ وبحيثية؟ إن الأصل الثانى من أصول الكرامية يقتضى هذا نقضاً تاماً ، وهذا الأصل هو قيام الحوادث بذات الله : فذهب ابن كرام والكرامية بعده إلى أن أقوال الله وإرادته وإدراكاته للمرييات وإدراكاته للمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه ^(١) . ويقول الشهرستانى إن الكرامية ترى أن ما يحدث فى ذات الله فلانما يحدث فى ذاته بقدرته وما يحدث مبانئاً لذاته فلانما بواسطة الإحداث . والخلق عبارة عن القول والإرادة « الإحداث هو الإيجاد والإعدام الواقعا فى ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات » وأحدث ما باين ذاته من الجوهر والأعراض . « فيفرون بين الخلق والمخلوق ، والإيجاد والموجودات الموجد وكلكت بين الإعدام والمعلوم ، فالمخلوق إنما يقع بالخلق والمخلوق يقع فى ذاته بالقدره ، والمعلوم إنما يصير معلوماً بالإعدام الواقع فى ذاته بالقدره » فى ذاته حوادث كثيرة : الإخبار عن الأمور الماضية ، والكتب المنزلة على الرسل ، والقصص والوعيد والأحكام ، والتسمعات والتبصرات - أى ما يجوز أن يسمع ويصير . فالإيجاد أو الإعدام هو القول والإرادة ^(٢) .

ويفسر لنا البغدادى والإسفرائينى المذهب تفسيراً أسهل وأوضح : إن قول الله للشئ « كن » خلق للمخلوق وإحداث للمحدث ، أى هنا قول وإرادة . ثم إن الكرامية تنكر وصف الأعراض الحادثة فى الله بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة . وتقرر أنه لا يحدث فى العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات الله : أولاً ، إرادته لحدوث ذلك الحادث . ثانياً ، قوله لتلك الحادث « كن » على الوجه الذى علم الله حدوثه عليه . ثالثاً ، رؤية تحدث فيه ، يرى بها ذلك الحادث ، وإن لم تحدث فيه الرؤية ، لم يره . رابعاً ، استماع يحدث فيه يسمع به ذلك الحادث . وإن لم يحدث فيه ذلك التسمع ، لم يسمعه . وكذلك تقرر الكرامية أنه لا يعلم فى العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى الله : أولاً : إرادته لعلمه . ثانياً : قوله لمن يريد علمه : كن معلوماً أو افن . فى الله إذن حوادث : إحداث ما يحدث وإعدام ما يعدم . « وذات الله لا تخلو فى المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها فى الأزل » ^(٣) .

وقد حاول كل من الإسفرائينى والبغدادى تبين المصدر الذى استمدت منه الكرامية هذا

(١) البغدادى : الفرق ص ١٢٣ .

(٢) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٣ . ١٣٣ والإسفرائينى التبصير ص ٦٧ .

الأصل ، فذهب الإسفرايينى إلى أن الكرامية استمدت هذا الأصل من الجيوس أى الثنوية ،
ففى مذهب هؤلاء أن يزدان عند الثنوية يفكر فى نفسه : « أنه يجوز أن يظهر له منازع ينازعه
فى ملكته ، فاهم لذلك ، فحدثت فى ذاته عقوة بسبب هذه الفكرة ، فخلق منها الشيطان »
وسمعت الكرامية هذه المقالة فبنوا عليها قولهم بحدوث الحوادث فى ذات الله . ويرى الإسفرايينى أنه
يلزم الكرامية أن يجوزوا حلول الأم واللذة والشهوة والموت والمعجز فى ذات الله ، فإن كان محلاً
للحوادث لزمته حوادث الأجسام . وهذا تخريج بعيد الأصل حدوث الحوادث فى ذات الله .

أما البغدادى - وهو يقرب من الحقيقة - فيقول فى نص رابع حقاً : « وهذا نظير قول
أصحاب الهيل : أن الهيل كانت فى الأزل جوهرًا خالياً من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض
فيها وهى لا تخلو منها فى المستقبل »^(١) هذا هو مصدر الكرامية فعلاً . ولكن من هم هؤلاء
أصحاب مذهب الهيل المطلقة . . . هيل أفلاطون ، ونحن نعلم أن أفلاطون يقول بمادة
قديمة مطلقة رخوة تحدث فيها الحوادث . فالكرامية هنا أفلاطونية بحتة ، تلاميذ أمناة لأفلاطون
مع تغيرات يجمعها عليهم مذهبهم الدنيئ .

ومضى المذهب منسجماً مع الأفلاطونية . فيقرر أن لكل موجود إيجاداً ولكل معلوم
إعداداً ، أو أن « إيجاداً واحداً يصلح لموجودين ، إذا كانا من جنس واحد ، وإذا اختلف
الجنس تعدد الإيجاد ، أو أن « تعدد القدرة بتعدد الأجناس المحدثات » أو أنها تتعدد بتعدد
أجناس الحوادث التى تحدث فى ذاته من الكاف والذون ، والإرادة والتسمع والتبصر .. وهى
خمس أجناس » إذن كل شئ بالقدرة ، وله صور فى الذات الإلهية يخلق الله على مثالها .
ولم يذهب أفلاطون إلى القول بأن الصور فى الذات الإلهية ، ولكنه يذهب إلى أنه أبداع الموجودات
على مثال صور أو مثل فى عالم المثل .

ويختلف الكرامية فى تفسير السمع والبصر - وهما من الأجناس الخمسة التى ذكرناها :
فالبعض منهم يذهب إلى أنهما القدرة على التسمع والتبصر ، والبعض الآخر يثبت لله السمع
والبصر أولاً ، والتسمعات والتبصرات هى إضافة المدركات إليهما . ولكنهم جميعاً أثبتوا لله
مشيئة قديمة متعلقة بأصول المحدثات والحوادث التى تحدث فى ذاته . وإرادات حادثة تتعلق
بتفاصيل المحدثات . ثم ذهبوا إلى أن هذه الحوادث لا توجب لله صفياً ، أى أنهم أنكروا أنها
صفات لله . إنها تحدث فى ذاته ولا يصير بها قاتلاً ولا مريداً ولا مهيماً ولا بصيراً . ولا يصير
يخلق هذه الحوادث محدثاً ولا خالقاً : إذن كيف نصفه ؟ ! إنما هو قائل بمخالفته ، وضائق
بمخالفته ، ويريد إرادته وذلك كما يقول الشهيرستانى - قدرته على هذه الأشياء »^(٢) .

(١) البغدادى : الفرق ص ١٢٢ .

(٢) الشهيرستانى : للمل ج ١ ص ١٦٤ .

ويُفسر البغدادي فكرة الكرامية عن الصفات بأن ابن كرام والكرامية يرون أن الله الصفات القديمة : « إن الله تعالى لم يزل موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله » ، ولكن يستحيل وجود الأفعال في الأزل . إنه لم يزل خالقاً ورازقاً متعماً من غير وجود خلق وورق ونعمة منه في الأزل . وهنا يتفقون مع أهل السنة والجماعة ، فهو لم يزل خالقاً بخلقها فيه ، ورازقاً برازقيته فيه ، وخالقته قدرته على الخلق ، ورازقته قدرته على الرزق ، والقدرة قديمة . ولكن يختلف أشد الاختلاف عن أهل السنة والجماعة حين يقول : « والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته » ثم يقرر ابن كرام أن بالخلق يصير المخلوق بالعالم مخلوقاً ، وبالرزق الحادث فيه يصير المرزوق مرزوقاً .

ويُفرق الكرامية بين المتكلم والمقاتل وبين الكلام والقول في المعنى ، فيقولون : « إنه لم يزل متكماً بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلاً بقائلي لا بقول . والقائلي قدرته على القول ، وقوله حروف حادثه فيه . فقول الله تعالى حادث فيه ، وكلامه قديم ^(١) .

والحوادث التي يحدثها الله في ذاته واجبة البقاء ، فيستحيل علمها ، إذ لو جاز علمها لتصاقت على ذاته الحوادث ولشارك الجوهر في هذه الناحية ^(٢) . ومن العجب أن الكرامية تميز هنا بين الله والجوهر ، ويسوون أن الجوهر هنا يعني الجزء الذي لا يتجزأ ، فالكرامية إذن تسير في طريق وحدة الوجود ، فالله هو الجسم الوحيد على الحقيقة ، وبقيّة الموجودات أو غيره من الأجسام إنما هي أعراض أو أفعال ، وهي لا تحدث إلا في ذات الله .. فالله هو المبدأ المبدعة للعاكسة التي ينعكس فيها كل شيء » .

والعالم باق دائماً أبدي عند الكرامية ، فلا تنفني أجسام العالم . وقد عرض البغدادي لمصدر الكرامية في فكرة بقاء العالم وأبدية فقال : وضاهوا بذلك من زعم من الدهرية والفلاسفة أن الفلك والكواكب طبيعة خامسة لا تقبل الفساد ولا الفناء ^(٣) . وهذا يقودنا إلى مصدر الكرامية في فكرتهم عن عدم فناء أجسام العالم ، أي الأفلاطونيين وهم القائلون بالجواهر الخمسة وقد تأثر الكرامية بفكرة « الهويل » المطلقة القديمة الأفلاطونية ، واعتبروا الله هو هذه الهويل ، ثم تأثروا بفكرة بقاء العالم سرمدياً . ثم هناك حل حاسم لم يتنبه إليه البغدادي .. وهو أنه إذا كان الجسم حادثاً ، فإنه بعد وجوده يحدث في ذات الله ، وقد قلنا من قبل ، إن ما يحدث في ذات الله لا يجوز علمه ، فالعالم إذن لا يجوز علمه ، بل هو باق في ذات الله .

وهنا خطوة أشد نحو وحدة الوجود ، أو بمعنى أدق لقد وضعت الكرامية النتائج الخطيرة

(١) البغدادي : الفرق . ص ١٢٣ .

(٢) الشهرستاني ج ١ ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٣) البغدادي : الفرق .

المعقريه التي أدت ببساطة إلى انبثاق نظرية وحدة الوجود لدى الصوفية المتأخرين ، كما وضعت — وقد قلنا هذا من قبل — نظرية الحلول .

وظهر ابن الهيثم وقد استعرت المناقشات بين الكرامية وبين الأشاعرة ، فاجتهد — كما يقول الشهرستاني — في إرغام مقالة أبي عبد الله في كل مسألة إلى أي نوع يفهم فيها بين الحقلاء . ولذلك اعتبر «مقارياً» أي مقرباً من مذهب أهل السنة والجماعة^(١) . . ففسر الجسم بأنه القائم بالذات ، وحمل التوقيف على العلو ، وأثبت «البنوة غير المتناهية» كما قرر وجود الخلاء . أما عن الاستواء . فإنه نفى المجاورة والمماسه والتمكن للذات ، غير أنه لم يستطع التخلص من فكرة حدوث الحوادث في ذات الله ، فإنه تابع فيها رأى ابن كرام تماماً ، بل مضى بها إلى نهاية منطقها : أن الحوادث تريد على عدد المحدثات بكثير ، فيكون في ذاته عوالم من الحوادث أكثر من عدد المحدثات .

أما عن الصفات ، فالكرامية وبخاصة ابن الهيثم يشبهون الأشاعرة ، لقد أثبتوها : فانه عندهم عالم يعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، شاء بمشيئته ، وهذه الصفات جميعها قديمة أزلية قائمة بذاته . بل أثبتوا له السمع والبصر ، كما أثبتوا له اليدين والوجه ، واعتبروها صفات قائمة به ، «يد لا كالأيدى ووجه لا كالوجه» ، كما أثبتوا جواز الرؤية له من فوق»^(٢) . غير أن ابن أبي الحديد يرى أنهم أطلقوا على الله لفظ اليدين والوجهين وقالوا لا نتجاوز الإطلاق ، ومعنى هذا أنهم توقعوا مع ظاهر النص : «ولمّا تقتصر على إطلاق ما ورد به النص» ، وأنكروا التفسير والتأويل . وهم يختلفون عن الأشعرى الذي أثبت اليدين والوجه صفات قائمة بالذات بدون تجسم . ويرى ابن أبي الحديد أن الأشاعرة يختلفون بهذا عن الكرامية المحسنة الذين يقررون أن الله يدين وجهاً وصينا هي أعضاء له ، كما أثبتوا لله ساقين يكشف عنهما يوم القيامة ، وقدماً يضعهما في جهنم قتمتل ، وأنهم أثبتوا له ذلك «معنى لا لفظاً وحقيقة لا مجازاً» . فالكرامية إذن لم تستطع على الإطلاق — وبرغم محاولات ابن الهيثم — أن تتخلص من التجسيم الحقيقي . ويبدو أنهم كانوا يعلنون في الآن نفسه انتسابهم للحنابلة ، بحيث يجد ابن أبي الحديد نفسه مضطراً إلى القول بأن أحمد بن حنبل هو وأصحابه يختلفون عن الكرامية أشد الاختلاف . . إنه كان ينادى فقط بترك التأويل ، ويطلق ما أطلقه الكتاب والسنة ولا يخوض في تأويله ، ويقف على قول الله : «وما يعلم تأويله إلا الله» بدون تشبيه ولا تجسيم^(٣) .

وقد حاول ابن الهيثم — بدون جدوى — أن يخلص الكرامية من التجسيم والتشبيه ، فيقرر

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١٦٥ - ١٦٦ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٦٤ - ١٦٦ .

(٣) ابن أبي الحديد ج ١ ص ٢٩٥ .

في نصوص رائدة أن « ما أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الهيئة والصورة والجوهر والاستدارة والوفرة والمباحة والمعانقة ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم بيده وأنه استوى على عرشه ، وأنه يحيى يوم القيامة لمحاسنة الخلق » . ولكن أى اختلاف يراه ابن الميهم بين الاثنين ؟ يقول : « ذلك أنا لا نعتقد من ذلك شيئاً على معنى فاسد من جارحتين وعضوين تفسيراً للبدن ولا مطابقة المكان واستقرار الرحمن بالعرش تفسيراً للاستواء ، ولا تردداً في الأماكن التي تحيط به تفسيراً للمحيى » ، وإنما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكيف ولا تشبيه ، وما لم يرد به القرآن والمغير فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والجسمة ^(١) . هذا هو دفاع ابن الميهم ، يحاول أن يفرق بين الكرامية والمشبهة ، وأن يثبت أن الكرامية هم البلاكمة على وجه الحقيقة ، وأنهم غير مشبهة إطلاقاً ، فلا يشبهون الله التشبيه والتجسيم ، ولكن إذا كان ابن الميهم نجح في نفي التشبيه عن الكرامية ، فهل نجح في نفي التجسيم ؟ حقاً إنه فسر الجسم بأنه « القائم بذاته » ، وهنا يكون الاختلاف بينه وبين بقية الفرق الإسلامية لفظياً . فبم الخلاف إذن ؟ أرى إطلاق لفظ الجسم على الله وهو ما لم تأت النصوص به ؟ وإذا كان هو نفسه يقول بأنه هو والكرامية لا يطلقون على الله ، ولا يصفونه إلا بما أطلقه ووصفه به القرآن ، فقيم إذن إطلاق لفظ الجسم على الله ؟ والقرآن لم يطلقه ولم يصفه به ؟ .

ويذهب ابن الميهم إلى إثبات العلم القديم « فالف علم في الأزل بما سيكون على الوجه الذي سيكون ، وشاء لتنفيذ علمه في معلوماته فلا يتقلب علمه جهلاً ، ومريد لما يخلق في الوقت الذي يخلق بإرادة حادثة ، وقائل لكل ما يحدث بقوله كن حتى يحدث . . وهو الفرق بين الإحداث والمحدث ، والخلق والمخلوق » ^(٢) . فابن الميهم إذن يذهب إلى أن العلم قديم وكذلك المشيئة والإرادة ، ولكن هناك نوع من المشيئة والإرادة محدث . كما أثبت ابن الميهم حلول الحوادث في ذات الله ، ولكن تم تفسير حلول الحوادث في ذات الله : هل تحدث الحادثة ذاتها ؟ إن نصاً من ابن أبي الحديد - وهو ينقل دائماً معلوماته من كتاب المقالات لابن الميهم - يقول : إذا أحدث الله جسماً ، أحدث معنى حالاً في ذاته ، فحدث ذلك الجسم مقارناً لذلك المعنى أو عقيه . ويستندون إلى قول الله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات الأرض ولا خلق أنفسهم) . ويؤمن الكرامية بهذا قطعاً ، ولكنهم يرون أن الله أشهدنا ذواتنا . ذوات السموات والأرض ونطق أنفسنا . وهنا يدل على أن خلق هذه الأشياء غير ذواتها . فالخلق هو الإحداث ، والذوات هي المحدث . وصرح ابن الميهم بهذا الحل على هذه الصورة :

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٩٧ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٧ .

يقول : « إنه إذا أمر أو نهى أو أراد شيئاً كان أمره ونهيه وإرادته كائنة بعد أن لم تكن ، وهي قائمة به ، لأن قوله منه يسمع وكذلك إرادته منه توجد . ثم يتره الله عن الحدوث فيلكر أن قيام الحدوث بذات الله ليس دليلاً على حدوث الله ، وإنما ما يدل على حدوث الله هو تعاقب الأضداد التي لا يصح أن يتعطل منها . والله تعالى لا تعاقب عليه الأضداد^(١) »

وهنا نتساءل : هل نحن هنا أمام أفلاطونية ، ولكنها تضع الصور في ذات الله ؟ إن الكرامية هنا تستخدم اصطلاح « المعاني » وهو ترجمة أمينة للمثل الأفلاطونية . وقد ذهبت الأفلاطونية المصلحة في بعض آرائها إلى وجود المثل في ذات الله . وقد تتساءل أيضاً : هل قيام المعاني بذات الله وحدوث الحدوث عن هذه المعاني هو فيض وصدور ، أو ظهور بعد كمين أو قوة وفعل ؟ أو نحن أمام مذهب عبقري أصيل استند على التصوص القرآنية وعلى السنة ، وقبل الحشو الكبير ، ثم أخرج لنا هذا المذهب الفلسفي النادر المثال ، في أمة آمنت بالتزويه المطلق ؟

المسائل الإنسانية :

تؤمن الكرامية كما يؤمن الأشاعرة بالقدر ، فهم يثبتون القدر خيره وشره من الله ، وأن الله مرید للكتابات كلها خيراً وشرها ، وأنه خلق الموجودات جميعاً حسنها وقيبحها . وتكاد تتفق الكرامية مع الأشاعرة في مذهب الكسب ، والاختلاف الوحيد هو أنهم يثبتون للعبد فعلاً القدرة الحادثة ، ويسمون ذلك كسباً ، « والقدرة الحادثة مؤثرة في إثبات فائدة زائلة على كونه مفعولاً مخلوقاً للباري تعالى . تلك الفائدة هي مورد التكليف والوجود هو المقابل بالثواب والعقاب »^(٢) .

وإذا كانت الكرامية تتفق هنا مع الأشاعرة فإنها تختلف عنها أشد الاختلاف وتقرب من المعتزلة في مسألة التحسين والتقييح ، فقد اعتنقت الكرامية فكرة التحسين والتقييح ، فالحقل عندهم يستحسن ويستقيح قبل ورود الشرع ، وتجب معرفة الله بالعقل . وهنا اتفاق تام كما قلت مع المعتزلة . ولكنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللفظ عقلاً ، كما قالت المعتزلة^(٣) فالذهب الإنساني إذن عند الكرامية مزيج من آراء معتزلية وغيرها .

وقد دعاهم القول بالتحسين والتقييح إلى تمجيد الإنسان ، فذهبوا إلى أن أول ما خلقه الله جسماً حياً يصح منه الاعتبار ، وأن الحكمة الإلهية توجب على الله خلق هذا الجسم المحي

(١) ابن أبي الحديد ... ج ١ ص ١٩٧ .

(٢) الشهرستاني : للتلل .. ج ١ ص ١٦٨ .

(٣) الشهرستاني : للتلل ج ١ ص ١٦٨ .

— الإنسان — قبل أن يخلق الجادات^(١) . ويأتى البندادى برأى عنهم يخلف عما ذكره الشهرستانى من أنهم لا يقولون بالصلاح والأصلح : يقول إن الكرامية ذهبت إلى أن الله تعالى لو خلق الناس وكان في معلومه ألا يؤمن به أحد منهم لكان خلقه إياهم حيث ، وإما حسن منه خلق جميعهم علمه بإيمان بعضهم ، ولا يجوز في حكمة الله احترام طفل يعلم أنه سيؤمن إذا بلغ ، أو كافر لو أبقاه مدة لأمن ، إلا أن يكون في احترامه صلاح لغيره . أليست هذه هي فكرة الصلاح والأصلح ؟ أم كما قال الإسفرائينى « لإيجاب أشياء وحظر أشياء على الله تعالى وترتيبهم عليه شريعة ترتبط عليهم . ومن كانت هذه مقالته لم يكن من نفسه الاتقياء للعبودية وإنما يطلب المساواة » . كما أن البندادى يذكر أنهم تكلموا في باب العدل والتجوير بعجائب . ولكن كيف يتفق هذا مع قولهم بالكسب ؟

وإذا انتقلنا إلى فكرة الكرامية عن الإيمان — وقد شغلت فكرة الإيمان الجامع الإسلامية كما نعلم — نرى أنهم أتوا برأى من أغرب الآراء . ومن العجب أن يعتبرهم الأشعرى من المرجئة ، ويصعد مفهوم الإيمان عندهم بأنه الإقرار والتصديق باللسان دين القلب ، وأنهم أنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً ، وأنهم ذهبوا إلى أن المنافقين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة^(٢) . ويصور الشهرستانى فكرة الكرامية عن الإيمان تصويراً دقيقاً فيقول : الإيمان عند الكرامية هو الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الأعمال^(٣) ولكنهم يفرقون بين تسمية المؤمن مؤمناً فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكاليف . وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء : إن المنافق عندهم يعتبر مؤمناً في الدنيا على وجه الحقيقة ولكنه في الآخرة يستحق العقاب الأبدي^(٤) .

وهنا نتساءل ماذا كان يقصد الكرامية بالقول بأن الإيمان هو القول فقط هل هو مجرد نقد لفكرة الجهمية بأن الإيمان هو معرفة بالقلب فقط أو أن المسألة تحتاج إلى تفسير أدق ؟ إن البندادى يوضح لنا المسألة فيقول : إن الكرامية خاضوا في باب الإيمان وزعموا أنه إقرار فرد على الابتداء ، وأن تكريره لا يكون إيماناً إلا من المرتد إذا أقر به بقلبه . ويشرح البندادى إقرار الفرد على الابتداء بأنه — أى القول هو تعبير عن الميثاق أو الإقرار الحقيقى في عالم اللز الأول . فالإيمان الحقيقى إذن هو ما تعبر عنه الآية القرآنية . (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) . فالإيمان الحقيقى هو عند من طلب منهم في عالم اللز الإيمان بالله فقالوا بلى ، « ذى يلهى هو الإيمان الحقيقى . ويشرح الإسفرائينى هذا فيقول : « إن الإيمان قول مجرد لا هذا القول الذى يقوله القائل الآن أنه لا إله

(١) البندادى : الفرق ص ١٣٤ .

(٢) الأشعرى : مقالات ج ١ ص ١٤١ .

(٣) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ١٦٨ .

(٤) نفس المصدر : ج ١ ص ١٦٨ .

إلا الله ، ولكن ذلك القول الذى صدر عن ذرية آدم فى بحث الميثاق .^(١) وهذا القول باق أبداً لا يزول حكمه ، فن أقر بالشهادتين فى هذا العلم فهو مؤمن حقاً ، ولا يزول هذا الإيمان إلا بالردة ، ولذلك قرر الشرع أن يعيد المرتد للشهادتين . فكل إنسان إذن فطر على الإيمان ، وقوله أو ترديده كلمات الشهادتين ليس بقضائه شيئاً . ويبدو أن أعداء الكرامية حاولوا إلزامهم بأن المقر بالشهادتين سيكون إذن مؤمناً وإن اعتقد الكفر بالرسالة ، وأن المنافقين أيضاً كانوا مؤمنين حقاً ، وأن إيمانهم كل إيمان الأنبياء^(٢) .

وهذا خطأ ، فلم يذهب الكرامية إلى هذا ، وإنما افترضوا أن البشر جميعاً مسلمون مؤمنون فى عالم النور فى بحث الميثاق ، أما حقيقة إيمانهم الباطنى فرجعه إلى الله ، ولا يكشف عنه للبشر ، فتقول الجميع . . أما من اعتقد الكفر بباطنه أو النفاق فأمره مرجأ إلى الله ، وبهذا القدر كانوا مرجحة . وقد تنبه الأشعرى من قبل إلى إرجاء الكرامية . وهو هذا . ثم إن الشهرستانى نفسه يؤيد هذه الناحية الإرجائية فى الكرامية حين يقول إن الكرامية فرقت بين تسمية المؤمن مؤمناً فى أحكام الظاهر والتكاليف وفيما يعود إلى أحكام الآخرة والجزاء . فالمنافق عند الكرامية مؤمن فى الدنيا حقيقة ، ولكنه مستحق للعقاب الأبدى فى الآخرة^(٣) .

أما أن الكرامية تذهب إلى أن إيمان الأنبياء وإيمان المنافقين سواء ، فهو إلزام من أعدائهم وبخاصة البندادى والإسفرائىنى ، فلا شك أن المرجحة جميعاً — والكرامية فرع منهم — تذهب إلى أن الإيمان لا يتجسس ، ولا يتفاضل الناس فيه . وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، فالبشر فيه جميعاً سواسية لأنه مركز فيهم . وليس فى قدرتنا أن نكشف عن حقيقة إيمان هذا أو ذلك إن الله وحده الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور .

النبوة والنبي والرسول والمرسل :

ذهبت الكرامية إلى رأى فى النبوة والرسالة يختلف عن بقية آراء المسلمين فيهما ، كما ميزوا بين النبي والرسول والمرسل تميزاً لطيفاً . ومع أن هذه الآراء لم تصل إلينا إلا عن طريق أعدائهم ، فإنها تكفى لعرض نظريتهم فيهما .

ترى الكرامية أن الرسالة والنبوة صفتان حاثتان^(٤) أو عرضان حالان فى النبي والرسول ، منفصلتان تمام الانفصال عن الوحي إليه وعن ظهور المعجزات على يديه وعن عصمته عن الخطأ

(١) البندادى الفرق .. ص ١٢٦

(٢) الإسفرائىنى : التبيصير ص ١٠٣ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٨ .

(٤) البندادى : الفرق ص ١٣٥ .

والمعصية^(١) فمن فعل الله فيه تلك الصفة ، وجب على الله تعالى إرساله . وأشرح هذا فأقول إن الكرامة لا ترى أن النبوة والرسالة بالاكسباب ، ويبدو أن هناك من كان ينادى بهذا وهم متفلسفة الإسلام ، وكانوا يخوضون في قدرة الإنسان على الاتصال بالآفاق العليا ويجعل النبي في هذا الاتصال ، ويجعل الحكيم أى الفيلسوف هو : « أن لنبي القوة المتروحة ، ولحكيم القوة العاقلة » . قطعت الكرامة الطريق على كل هذا بأن قالت إن النبوة والرسالة « معنى » مركوز أولاً في نفس النبي أو الرسول ، وهذا هو الاصطفاء المشهور : أن يختار الله أولاً النبي أو الرسول وأن يلقي فيه « معنى » النبوة والرسالة . ويصرح الإسفرائيلي بهذا فيقول : « إن الذي قالوه في وصف الرسول من أن هذا المعنى فيه هو عندكم عرض خلق فيه قيل أن يوحى إليه . ليس بكسب ولا له فيه كسب ، وما لا يتعلق بكسبه لا يكون له عليه أجر بحال ، كخلفه وخلقه وكونه^(٢) .

وتضع الكرامة تميزاً بين الرسول والمرسل : فالرسول من حصل فيه « ذلك المعنى » ، وأنه يجب على الله أن يرسله إلى الناس رسولا بهذا المعنى ، فإذا أرسل يكون مرسلًا ، ولم يكن قبله من المرسلين بل رسولا فقط ، ولهذا يقولون « إن النبي صلى الله عليه وسلم في قبره رسول وليس بمرسل »^(٣) .

وقد عارض أهل السنة والجماعة هذا التمييز الدقيق بين الرسول والمرسل ، وقرروا أن الرسول صلى الله عليه وسلم في القبر رسول ومرسل « على معنى أن الله تعالى أرسله وأنه أدى رسالته » وأنه يستحق اسم المرسل وإن كان قد فرغ من ذلك الفعل ، لأن رسالته باقية . وكذلك المؤمن « يقال له مؤمن في قبره على معنى أنه قد استحق هذا الاسم فيها تهلم من فعله . وكذلك مختلف الأسماء ، كمن يسمى حاجباً أو غازیاً أو سارقاً أو زانياً ، وإن كانوا قد فرغوا من حجهم وغزوهم وسرقتهم وزناهم .

ولكن ما هو السر الحقيقي في هذا التمييز عند الكرامية ؟ هل يمكننا أن نقول إن العناية من هذا التمييز هو تفسير تولى الأنبياء وأنه حين يموت الرسول تنتهى رسالته ؟ والبغدادى ينقل عنهم : « وزعمت الكرامية أن الله تعالى لو اقتصر على واحد من أول زمان التكليف وأدام شريعة رسول الله ، لم يكن حكيماً^(٤) وهذا الأصل يفترض على الله إيجاب أشياء وحظر أشياء — كما يقول الإسفرائيلي من قبل — ولكنه يقرر مبدأ التطور النبوى . ولكن يمكننا أن نربط هذا الأصل بقول الكرامية « إن النبي صلى الله عليه وسلم في قبره رسول وليس بمرسل » ، هل معنى

(١) الإسفرائيلي التبصير ص ٦٩ .

(٢) الإسفرائيلي : التبصير ص ٦٩ .

(٣) نفس المصدر : نفس الصيغة .

(٤) البغدادى : الفرق ص ٢٣٥ .

هذا أن ثمة مجالاً لانتفاء الشريعة المحمدية وظهور أنبياء آخرين؟ من القاطع أن الكرامية مسلمون وأنهم آمنوا بالقرآن إيماناً كاملاً ، ويعلمون أن القرآن يعلن في إصرار وحسم أن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين . إذن لا بد من تفسير آخر لهذا التمييز بين الرسول والمرسل . أما هذا التفسير الذي أراه أقرب للحقيقة فهو أن الكرامية كانت ترى إلى غرض بعيد ، وهو : عدم إسباغ القداسة على الرسول في قبره ، وعدم شد الرحال إليه ، مخالفة في هذا الرأي لأهل السنة والجماعة فقررت الكرامية أن النبوة والرسالة كانتا عرضيتين أو معينتين ألقاهما الله فيه أولاً ، ثم أحى رسالته بمفهوم المرسل عند الكرامية ، ثم انتهى عمله هو . انتهى الرسول والمرسل ، والرسالة باقية ، فلا إسباغ لقداسة عليه ، ويتضح هذا من موقف خلف الكرامية من حقيقة الرسول وقوفهم أمام قبره ، فهم إن تصادف وقوفهم أمامه يسلمون عليه ويقولون : « لقد أدبت الرسالة » ، ومن عدم اعتبارهم زيارة الرسول فرضاً أو نفلاً ، إن القرض فقط هو حجج الكعبة المقدسة ، والنفل هو العمرة ، إن الكلام كما تعلم ، متصل أوثق اتصال بالفتنة ، وهذا الأصل الكلامي عن الرسول والمرسل والتمييز بينهما إنما انبثق من الفقه . وقد أثرت الكرامية في السلف المتأخرين ، ونادى ابن تيمية بما نادى به الكرامية ، واحتضن الحنابلة المتأخرون هذه الآراء ، وظهرت على أقوى صورة لدى الوهابيين بعد ، وأصبحت جزءاً من عقائدهم .

ويؤيد هذا أيضاً أنهم لم يؤمنوا بالصمة اللامتناهية للأنبياء بعد النبوة ، بل قرروا أنهم معصومون من كل ذنب أسقط العتلة أو أوجب حداً ، وغير معصومين من دون ذلك . بل إن بعضهم يجوز عليهم الخطأ في تبليغ الرسالة^(١) .

ولما مجدوا العقل أكبر تمجيد وقالوا بالتحسين والتقييح ، فن لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقل وأن يعتقد أن الله أرسل رسلاً إلى خلقه . ويورد البندادي وأن النبي إذا ظهرت دعوته . فن سمعها منه أو بلغه خبره لزمه تصديقه والإقرار به من غير توقف لمعرفة دليله^(٢) . والمتصود بهذا أن العقل يعلم بآياته ، قبل ورود الشرع يستحسن العقل ويستقيح ولن يأتي الرسول بشيء سوى هذا مؤكداً لمستحسنات العقول ومستبحاتها فقول النبي عليه السلام « أنا نبي » مع دعوته إلى مستحسنات القول ونهيه عن مستبحاتها حجة لا يحتاج معها إلى برهان . أو بمعنى آخر : إن معجزات الأنبياء ليست مطلقاً دليلاً على صدق النبي ، إنما الدليل عليه عقل بحث ، هو دعوته إلى ما وافق العقول .

(١) البندادي : الفرق ص ١٣٥ وابن حزم : الفصل ج ٤ ص ٢٠٥ .

(٢) البندادي : الفرق ص ١٣٥ .

ونخاض الكرامية أيضاً في السياسة ، فبحثوا الإمامة بحثاً جديداً يتفق مع نظرتهم العامة المرجحة ، وهاكم ملخص نظرتهم :

الإمامة تثبت عند الكرامية بإجماع الأمة ، فلا نص فيها ولا تعيين . وهم يتفقون مع أهل السنة والجماعة في هذه النقطة ، إلا أنهم يجوزون عقد البيعة لإمامين في قطرين في وقت واحد . وبهذا أثبتوا إمامة معاوية بالشام باتفاق جماعة من الصحابة ، وإمامة علي بالمدينة والعراقين باتفاق جماعة من الصحابة .

هذه النظرة المتساعفة ترى إلى تولي الجميع ، وإرجاء أمرهم إلى الله . كما أنها أيضاً نظرة الأمر الواقع التي حدثت صارتها أمام المسلمين . . حكم هذا في الشام وحكم ذلك في العراقين .. هذا باسم الإمام وذلك باسم الإمام . ولقد تحققت نظرية الكرامية فيها بعد تمام ، مما يدل على ثاقب نظرهم السياسي ، فقد قامت خلافات ثلاث ، إحداها في بغداد ، والثانية في قرطبة ، والثالثة في القاهرة وكل خليفة يدعي أنه إمام المسلمين .

وبعد : فهذه هي الكرامية .. مذهب فلسفي وحمل ، خاضت الفلاسفة وتأثرت بنظرياتها ، كما بحثت في الأخلاق وفي الإنسان وفي السياسة ، ورسمت صورة متكاملة بديعة من الناحية الفلسفية . ولقد أدخلت من مختلف الآراء ولكنها صاغتها أجمل صياغة ، وتأييدها الأنصار العليدون مجلبة وضرضاء . ولكن ما لبث أن قام مشيخة الأشاعرة بهاجمين تجسيمها وآراءها الشاذة ، وشغلت المهادلات بين الاثنين المباحين الإسلامية جميعاً وملأت هذه المهادلات كتب الأشعري والباقلاني وإمام الحرمين والنزالي وفخر الدين الرازي والآملی وحفظ هؤلاء المشيخة الكثير من آراء الكرامية وهم يجادلونهم ويتقنون أسس مذهبهم ؛ بحيث إنه لا بد لباحث الكرامية من أن يعود إلى كتب المذهب الأشعري—مبتدئاً من شيخ المذهب نفسه حتى الآملی—لمعرفة آراء الكرامية . ولقد كان هؤلاء بلا شك أكثر حياداً ونزاهة من كثير من كتاب الفرق كالشهرستاني والبغدادی والإسفرائینی والإيجي . غير أن هؤلاء الأواخر غلبوا لنا مادة طيبة من الكرامية ، حقاً قد شابتها الإلزامات ولكنها أبانت عن نظرات نقدية في مأخذ الكرامية ومصادرهم . ولا شك أن العين الناقلة تستطيع بمنهج النقد الدخلى أن تكشف حقيقة المذهب الذي أثار العالم الإسلامي أشد الثورة .

ولم تمت الكرامية . . . لقد عاشت الكرامية بعد موت مؤسسها ، ثم تلقى المذهب عالم من أكبر علماء السلف وصوفي من أرق الصوفية ، هو « المروى الأنصاري » ، ثم أحسنها عالم سلفي متأخر ومفكر من أكبر مفكري الإسلام وهو « تقي الدين بن تيمية » أو بمعنى أدق ، سار الحشو في طريقه يدم فكرة التشبيه والتجسيم ويختلب إليه مجموعة من أذكى رجال الفكر الإسلامي .

ظهر التشبيه والتجسيم على أقوى صورة لدى المروى الأنصارى المتوفى عام ٤٨١ هـ . كان لا بد لهذا الصوفى الممتاز الذى وضع أصول تصوف سلفى - وقد اعتنق مذهب الصفاتية فى صورة مغالية - أن ينتهى إلى التشبيه والتجسيم . ولقد كتب المروى الأنصارى كتاب ذم الكلام وأصله ، كما كتب « منازل السائرين إلى رب العالمين » . وبينما يفيض الكتاب الأول بالتشبيه الخالص ، وبالإيمان بالعرشية المادية والاستوائية الحسية لله ، مؤتمناً بنظرية الرؤية السعيدة ولذة النظر الحسى لله ، يقترب الكتاب الثانى - إلى حد ما - من روح مذهب أهل السنة ، فيقدم لنا نظرية راقية فى إسقاط الأسباب ، ويؤمن بإنكار العلية ، ويضع فكرة الاطراد والعادة ، ويبتنى نظرية الكسب ، ولكن يسود الكتاب روح تشبيه وتجسيم واضح . . . وكاد التجسيم والتشبيه أن يوقعه فى أخطر غنوص انتشر لدى المسلمين وهو وحدة الوجود .

لقد كان المروى الأنصارى صورة من الكرامية ، فهو مجسم مثالها ، وهو يؤمن بالكسب وإلغاء الأسباب كما أمنت الكرامية بالكسب وإلغاء الأسباب . وكان الكرامية زهاداً ، وكذلك كان المروى زاهداً ثم انقلب صوفيّاً ، وكما سقطت الكرامية فى مذهب يؤدى إلى وحدة الوجود ، سقط المروى الأنصارى فى نفس المذهب . ولا يمكن أبداً فهم المروى الأنصارى بدون مقارنة آرائه ووصلها بمذهب الكرامية .

بنى التشبيه والتجسيم فى بيت المقدس وفى دمشق وفى حران ، وفى هذه الأخيرة ولد عالم السلف المتأخر الكبير تقي الدين بن تيمية عام ٦٦١ هـ . نشأ ابن تيمية فى أسرة حنبلية ، يحيط بها التشبيه والتجسيم ، وقد وقع فيها ابن تيمية وقوعاً كاملاً . ولستنا نعرض لفلسفة هذا الفيلسوف المجسم النادر المثال فإن عصره متأخر عن العصر الذى نكتب عنه وهو عصر النشأة وقيام الأفكار ، غير أنه من المؤكد أن مذهبه خيط من مذاهب الصفاتية المغالية ممتزجة بسالية وبريهارية وكرامية .

وعاشت مدرسة ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨ هـ) بعلمه حتى عصورنا هذه .

الباب الخامس

نشأة التفكير العقلي في الإسلام

اعتبر المعتزلة رواد العقل في الإسلام وهذا خطأ . كانت المعتزلة امتداداً لفرقتين متضادتين ، هي القدرية والجهمية اختلفت الفرقتان من ناحية واتفقتا من ناحية أخرى ، أما اختلافهما فيبدأ في أن الأولى قدرية ، والثانية جبرية . ولكن الفرقتين اتحدتا بمنهج التأويل العقلي . وجاءت المعتزلة خليطاً من الاثنين ، اتخذت من ناحية مذهب الإرادة الحرة وسماها كما استخدمت التأويل العقل كاملاً . ونحن نتساءل : أي نوع من استخدام العقل اتخذته هؤلاء جميعاً . هل هو استخدام لعقل محض ، أو كان نوعاً من العقل المسمى إن صح التعبير . كانت الفكرة السائدة أن المعتزلة كانوا « رجال دين » استخدموا المنطق سواء أكان هذا المنطق يونانياً — كما يدعي المستشرقون أم إسلامياً — كما أدعى أنا — للدفاع عن عقائدهم ، لكنني أرى — بعد تمحيص للمعتزلة وعقائدهم — وبعد نقد داخلي لنصوصهم — أنهم كانوا — رجال عقل محض قابلوا النص الديني — وهم فلاسفة — ففحصوا في ضوء هذا العقل — هذا النص . قبلوا منه ما قبلوا — وأنكروا منه ما أنكروا ، أعلنوا أن « العقل قبل ورود السمع » فإن العقل هو الذي يحسن ويقيح . وإن الأشياء حسنة وقيحة في ذاتها وليس للنص من قيمة في ذاته ، سوى أنه يثبت ما يتصل به العقل ، بحركته الذاتية ، وانبعثت العقل بذاته . كان المعتزلة والجهمية من قبلهم رواد العقلانية المطلقة في الإسلام . ولم يعد للنص من قيمة مطلقة في أعينهم بل ذهبوا إلى أن السمع يختلط ويتناقض إذا لم يعمل صحيحاً أو إذا لم يفهم في ضوء الأصول العقلية . فرفضوا معظم آثار السمع ، وأولوا الكثير مما ثبت صحته . وسيدرو هذا واضحاً في موقف الجهمية والمعتزلة في فناء الخلدتين ، كادوا أن ينكروا النص الديني مع وضوحه ، إنهم لم يؤمنوا إيماناً مطلقاً بالنص الديني ما لم يؤيده العقل ، فأنكروا نظرية المعرفة الإسلامية : السمع والنقل . إنهم آمنوا بالعقل وحده ، وقبلوا الوحي الإلهي بتسليم مطلق . راعهم حشو الحديث فأنكروه ، ولم يقبلوا الإسرائيليات ، وتلقوا هجمات أعداء الإسلام العقلية بواسطة العقل وحده ، وكان هؤلاء الأعداء كثيرين : سمنية ومسيحية ويهود وثنية وفلاسفة ، وانبأوا لهم . هؤلاء الأوائل من العقلين كانوا القدرية ، والجهمية . سنعرض لهما في هذا الباب .

الفصل الأول

أصحاب مذهب الإرادة الحرة

القدرين الأوائل

لقد عرف أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام أى القائلين بالاختيار تحت اسم «القدرين» الأوائل ، أى أنهم نسبوا إلى «القدر» الذى أنكروه ، إلى هذا «المفهوم الخفيف» الذى رأوا فيه قيوداً «لاهوتية» و«خارجية» غير حقيقية تربطهم في مسار عهدهم ، وتسيرهم في طريق أسمى عليهم أن يمضوا فيه . وأيقن أصحاب مذهب الإرادة الحرة بأن قوى خارجية وسياسية هى التى تقلب في باطن مجتمعاتهم بتصورات هذه القيود . فلذا آمن المجتمع الإسلامى حينئذ بالمشيئة الإلهية التى لا راد لها ، وبالقدر اللهم الذى لا فكاك له سلب المجتمع الاختيار ، ولم يعد له غير طريق واحد ، للطريق الذى أراده بنو أمية للمسلمين . وقد كاد المجتمع الإسلامى حينئذ أن ينهار حين سلبت منه كل قوى الاختيار . وقد أعلن قراء الشام «فكرة الجبر المطلق» ، وإنها هى الضمير الوحيد للتصحيح القرائية . فعلموا هذا إرضاء للخليفة المنصب وأمر الخليفة عماله في غطف بقاع العلم الإسلامى بنشر الفكرة ، وأخذ الناس بها ، فليؤمن بها الكبير قسراً ، ويرضعها الصغير ويحبوا بها وعليها . ونسى الأمويين أن للمجتمع بنيتة الخاصة به ، لا يتقبل إلا ما هو من باطنه ومن دخله ، وأن للمجتمع ثرواته الحيوية كما أن للمجتمع أيضاً ثرواته وثرواته . إنه كان حتى «يئن ويتنفس» ويشد ويتفنى ويصرخ ويزار ، وينام هادئاً ، ويصحو هادئاً تارة ولا ينام ويبنى صاخباً تارة . إن القول للشائع الخاطئ هو «أن الإنسان كائن اجتماعي» والأمر على العكس . إن المجتمع هو الإنسان ، هو الكائن الحي الناطق له الآلام وله آماله وله حياته وله ثرواته وله ثرواته وله هدومه وله قلقه وله غيانه ، إن المجتمع هو الإنسان ، كل ما في الإنسان من صفات جوهرية ، إن كانت له صفات جوهرية ، وله صفاته العرضية وخصائصه الذاتية . ولا يمكن أن تحكم مجتمعا إلا من باطنه ، والمملك والحكام على دين ملكيتهم وحقوبيتهم وكما تكونوا يمل عليكم وهذا ملهم يرهه الأمويين أبداً . وقد ظنوا حين ولاهم الناس في الشام أنهم أغضضوا العلم الإسلامى بقرة جيش الشام ، وأنهم أذلوا أعتاق المسلمين به . فقلت ، باسم الجبر الإلهي «وأنه قدر على الناس أن لا» أنهم خاضعون لم محكومين بأمرهم . ولكن للمجتمع ثروته الحيوية كما قلت . فظهر أصحاب مذهب الإرادة الحرة ينكرون عليهم «فكرة الجبر المطلق» ويؤمنون أشد التنى أن الإنسان وبالتالي المجتمع كله خاضع لقوة خارجية عمياء ، عليه أن يخضع لها أو أن يستجيب لكل أوامرها استجابة

مطلقة ، ويجددون الفكرة التي انتشرت كالحشيم ، إن كل ما يحدث على المسرح السياسي الإسلامي إنما قلدر أولاً ، والأمر أنف . لم تكن حركة أصحاب مذهب الإرادة الحرة أو ما أسماهم أعدائهم بالقدريين امتداداً لحركة خارجية ، وإنما للنسق الفلسفي اليوناني المسيحي من قبل لا نجد أبداً في تاريخ نشأة الفكر الإسلامي ، أسساً تستند القليل بأن المسلمين هنا في أول أمرهم كانوا في مجال بحث الاختيار والجبر ، تلاميذ للمسيحيين أو اليونان . إن النصوص واضحة أن الأمر كان فقط من بنية مجتمعهم ، كان فقط معارضة سياسية لبني أمية ، استند أصحابها فيه إلى العقل ، وبه فسروا النصوص .

وكانت أول نزوة حيوية لهذا المجتمع . . . أعقبتها ثورات جارية أدت في نهاية الأمر بالأمويين ، ظهرت الحركة أولاً في مدرسة محمد بن الحنفية في المدينة ثم انتقلت إلى مدرسة الحسن البصري في البصرة ، وإلى مدرسة غيلان في دمشق ، وفي البصرة نفسها ظهرت الحركة . ولنتنقل الآن إلى البصرة ، لندري كيف تم هذا الأمر فيها وكيف ظهر .

كانت بنية البصرة التكنولوجية من أعجب البنيات ، كانت البصرة حينئذ ثغر الدولة الحقيقى « موطن الأجناس » يأتون إليها من كل صوب . وتتزامن الآراء فيها وتتضارب وتختلف نظم العيش فيها وطرز الحياة ، كانت البصرة أموية كما يقولون تدلين بالولاء لبني أمية ، حين أضحى بنو أمية المال وأخذت على كثير من رجالها ، وحاش هؤلاء الأتباع « عيشة الترف الخيالي ، وشاعت الفاحشة بين هؤلاء وانتشرت الحياة الرخية في قصور البصرة — كان أهلها — أكثر أهلى المسلمين فساداً ، تحلقوا من كثير من التكاليف ، وارتووا من القواشح المصحدة ، وشاعت الفكرة أنه قدر علينا ولا مغيص . والبصرة الشاء العجوز الشمطاء ، ذات الأصول العريقة نجد من أصولها الوثنية ومن روادها الأخنياء ، وذوى التاريخ الإلحادى القديم ما يحلل محلها من شرع الله . كانت الشريعة فقط لتلك الجماعة الكادحة الفقيرة .

أيقن جماعة من خلع التابعين أن الأمر ليس لهم ، وأن الدنيا تغيرت بهم وعليهم وأن شرع الله لا يابه به حاكم ولا محكوم فالنجاة النجاة من الدنيا وقتتها فليمتزوا الفتنة العمياء اليقظة ، وعلى رأس هؤلاء تابعى ، رجل اعتبر سيد التابعين ، وهو الحسن البصري (ولد عام ٢٢ هـ ووفى عام ١١٠ هـ) وفي مسجد البصرة ، كان الحسن البصري يقعد حلقته أو مدرسته ، وكان يلقى إليها بأفانين العلوم الإسلامية . ويحاول — قدر استطاعته — هو وتلاميذه تجنب فن السياسة وفن الدنيا . ومن هذه المدرسة ظهرت الفرق المتعارضة الأصول ، فالزهد ومدرسته ينسبان إليها ، والقدريية تمت إليها بأكبر الأسباب ، والمعتزلة منها خرجت ، وأهل السنة والجماعة يعتبرون للرجل سلف الأمة الإسلامية . وقد اتهمته الشيعة بأنه كان لسان بني أمية بل كانوا يرون بأنه لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبني مروان أمر في الدنيا : مما لا شك فيه أن الرجل

قد هادن بنى أمية ، ولكنه في الوقت عينه أعلن بدون مواربة أن علي بن أبي طالب هو « رباى هذه الأمة » . بل إنه يقول « وأما والله لقد قدعتموه سهماً من مرامى الله ، غير سؤم لأمر الله ، ولا سروة لآل الله ، أعطى للقرآن عزائمها فبها عليه وله ، فأحل حلاله وحرم حرامه حتى أوردته ذلك رياضاً موفقة ، وحدائق مقلدة ^(١) ، . . . ولا ينبغي أن نصم الرجل بالفتاق ، أو أن ننظر إلى موقفه المهادن في ضوء أحكامه القيمة المعاصرة فلعل الرجل قد أراد ألا تفشل دعوته ، وألا يقضى عليها بنو أمية قضاء تاماً . فلجأ إلى نوع من التخنق أو التقيف في إظهار آرائه وإلى إلقاء المذاهب المتباينة من حلقته حتى لا يضمار هو وتلامذته . وتنتهى حلقته انتهاء كاملاً .

ولكن الأمر حواليه في البصرة يضحك أو يحطل الناس في المعصية بالقدر . وكانت المدينة تشتعل حيثل بالنظرية التي تفكر أن يكون القدر سالباً للاختيار أو بمعنى آخر بنظرية حرية الإرادة الإنسانية . والحسن البصري - فيما نعلم - نشأ بالمدينة وربي فيها . ويبدو أنه كان قدرباً في مرحلة من مراحل حياته . فإن الشهرستاني يذكر أنه رأى رسالة الحسن البصري - كتبها إلى عبد الله بن مروان في قول ، وإلى الحجاج في قول ، وقد سئل عن القدر ، فأجاب بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من القرآن ودلائل عقلية .

وقد أورد لنا القاضي عبد الجبار المحترى هذه الرسالة ، وفيها يقرر الحسن البصري - إن صحت أنها له - أن كل شيء بقضاء الله وقدره - إلا المعاصي - وأنه أدرك السلف الذين قاموا لأمر الله واستنوا بسنة رسوله ، فلم يبتطلوا حقاً ، ولا ألحقوا بالرب تعالى ، إلا ما ألحق به نفسه . ويذهب الحسن إلى أن الله لم يخلق الناس لأمر ثم يحول بينهم وبينه ، لأنه تعالى « ليس بظلام للعبيد » . ويقرر - الحسن أن السلف لم يجادلوا في تلك المشكلة لأنهم كانوا على أمر واحد . « وإنما أحدثنا الكلام فيه ، لما أحدث الناس من النكرة له ، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه ، أحدث الله للمتسكين بكتابه ما يبتطلون به المحدثات ، ويحذرون به من المهلكات ^(٢) . » ، وهو يرى « شر الأمور محدثاتها » وأن هذه المحدثات هي في نسبة الشر إلى الله ، ويبدأ في دحضه : « فإن ما ينهى الله عنه فليس منه ، لأنه لا يرضى ما يستعمل من العباد ، لأنه تعالى يقول : (ولا يرضى لعباده الكفر) ، فلو كان الكفر من قضاؤه وقدره لرضى عن عمله ، ولو كان الأمر كما قال المحدثون ، لما كان لتقدم حمد فيها عمل . ولا على متأخر لوم ، ولقال تعالى جزاء بما عملت بهم ، ولم يقل جزاء بما كانوا يعملون ، ثم يحاول أن ينقض الفكرة المغيرة فيذكر أن أهل الأهواء والجهل من لا يعملون دقائق الأمور

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ج ٢ ص ٨٨ .

(٢) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٣١٦ .

يقولون إن الله يفضل من يشاء ويهدي من يشاء ، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وبعدها لتيين لهم أن الله تعالى لا يفضل إلا بتقديم الفسق والكفر ، لقوله تعالى : (ويضل الله الظالمين) أى يحكم بضلالهم ، (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين) . ثم ينتهى إلى القول بأن الخيرية ، وهم المخالفون لكتاب الله وعمله ، يعولون في أمر دينهم على التقضاء والقدر ، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والسعى ، ولا يعولون في أكثر دنياهم على القضاء والقدر ثم يذكر قول الله تعالى (قد أفلح من زكاها ، وقدرت من دساها) . فلو كان هو الذى دساها لما خيب نفسه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ^(١) .

ويحاول الشهرستاني أن يدافع عن الحسن البصري ويتزعمه عن القول بالقدر ، فيقول : ولعلها لأواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خير من غيره وشره من الله تعالى ، فإن هذه الكلمة كالجميع عليها عندهم ^(٢) ولكن من المرجح أن الحسن البصري اعتنق عقيدة القدر ثم ما لبث أن تراجع عنه . ويذكر المؤرخون أن أيوب السخيتاني (المتوفى عام ١٣١ هـ) أنه وهدده بنى أمية وأيوب لم يخوفه بالسلطان على سبيل سعاية به إليه وأيوب أعظم قدراً من ذلك ، ولكنه خوفه لسطوة السلطان عليه إن علم به ، هذا على جهة التصحيح له ، لأن بنى أمية كانت مجمعة - إلا من عصم الله - على الإجمار ^(٣) ، وسواء أكان أيوب عيلاً لبني أمية أم ناصحاً أميناً ، فقد تراجع الحسن عن رأيه . ويقول طاش كبرى زاده إن الحسن البصري « تكلم في شيء من القدر ، فرجع عنه ، ثم أنكر عليه أشد الإنكار . وأخذ ينكر على معبد الجهمي ^(٤) - أول رواد فكرة الإرادة الحرة في الإسلام الحسن - هل هذا موقف التفات ، أم أنه كان أموياً ، هناك ترجيح آخر إنه لم يكن أموياً في أحواله - إنما كان يكرههم . ولكنه كان يمشى - كما قلت من قبل - أن تصبغ كل دمية الحق - نتيجة لبطشهم العنيف . فكان يبدل أولاً وبراعة ، بالرأي المخالف لبني أمية ، ثم ينكره - حين يهددون نقيته - وهو على علم بأن الإنكار لا يفيد ، إن الرأي إذا انتشر ، لم يمض أبداً ، بل يعيش أمداً طويلاً .

أما أول أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام . فهو معبد بن خالد الجهمي : وقد نشأ معبد في المدينة لا في البصرة ، ويبدو أنه عاش في المدينة معظم حياته ، ثم انتقل إلى البصرة في أواخر أيامه . وقد كان من تلامذة أبي ذر الثفاري ، وكان أبو ذر من أعلام

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢١٧ . ابن الرقضي : اللبنة ص ١٤١٣ .

(٢) الشهرستاني : اللؤلؤ والنحل ص ٦٣ .

(٣) البخاري : مقالات ص ٨٧ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ١ ص ٣٥ .

هثان والأموية . وقد روى معبد عنه ، كما روى عن معبد مجموعة من علماء البصرة وزهادها كمالك بن دينار وأبي التياح يزيد بن حميد وإبراهيم بن سعد^(١) . وقد أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أن معبدًا الجهنى هو أول من تكلم في القدر من المسلمين^(٢) . وكان يعلن أنه « لا قدر والأمر أنف » . والأخبار عن معبد قليلة . نشأ في المدينة وتلمذ على أبي ذر الغفارى ، ويدعو أنه رحل معه إلى الشام ، فإن الأخبار تروى أنه روى عن معاوية ، أى استمع إلى أحاديث يرويها معاوية عن الرسول ، وهذا يدل على أنه كان في صحبة أبي ذر في رحلته المشهورة إلى الشام ، حين أنكر على معاوية والأموية في دمشق ثراهم وترفعهم وتلاعيبهم بيت المال مدعين أن المال « مال الله » وأعلن أبو ذر نظريته أن المال « مال المسلمين » ونتج عن هذا إعلان الأموية لنظرية الجبر الإلهي المطلق ، وأن القدر الإلهي هو الذى فرض وجودهم على أعتاق المسلمين وعلى بيت مالهم . ولا شك أن معبدًا كان يلمح الأحداث مع أستاذه ، وحين نفى هثان أبا ذر وأعادته إلى الحجاز ، عاد معبد . وهاش في المدينة .

ويدعو أن أنه كان كبيراً في المدينة ، واعتنق علماء المدينة من التابعين مذهبه ، يذكر طاش كبرى زاده : وما بقى ممن سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شرفة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح ، ممن عصمهم الله عن اللبغ والظن ، وأولئك من حزب طائفة لا يزالون ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة^(٣) . ونستنتج من هذا أن عقائد معبد الجهنى قد انتشرت كالشمس في العالم الإسلامى .

وانتقل معبد إلى البصرة ، وتذكر المصادر أنه ذهب هو وعطاء بن يسار إلى الحسن البصرى . وقال « يا أبا سعيد : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم — ويقولون ، إنما نجري أعمالنا على قدر الله . وأن الحسن أجابهما « كذب أعداء الله »^(٤) . ويدعو أن معبدًا تلمذ على الحسن بعد ذلك ، أو على الأقل تقابل الاثنان وأثر كل منهما في الآخر^(٥) .

وهنا يتبين لنا حقيقة دعوة معبد الجهنى . أنه ينكر على ملوك بنى أمية مظالمهم باسم العدل الإلهي . وهناك نص حاسم يثبت أن معبدًا نادى بنظرية العدل ، كما عرفها المعتزلة — فيما بعد : ذكر القاضي عبد الجبار أن أم معبد الجهنى قابلت الحسن البصرى بعد قتله وقالت له — وهى

(١) التكمي : مقالات ... ص ٨٩ والفاضل عبد الجبار : طبقات ص ٣٤٤ .

(٢) البنداضى : الفرق ص ١٧ ، ٧٠ ، ٢٢٠ والإسفرائىلى : التبصير ص ١٣/٤٠ ،

والشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ١٣ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٣ ص ٣٣ .

(٥) ابن الهيثم : شذرات الذهب ج ١ ص ٨٨ والذهبي : ميزان ج ٣ ص ١٨٣ .

تقص أخبار ابنها » لقد شهدت أبني في الناس يقول القول بالعدل ^(١) لقد كان معبد الجهنوي أول من أعلن إذن نظرية العدل المعتزلية في العالم الإسلامي ، وأول من نادى بحرية الإرادة الإنسانية ، كما أنه أيضاً ردد دعوة أستاذه أبي ذر الغفاري عن الكتوز ، ومال الله ، ومال المسلمين .

ولم يكتف معبد الجهنوي بهذا ، بل دعا أيضاً إلى نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فخرج مع محمد بن الأشعث في ثورته المشهورة على بني أمية . وفشلت ثورة ابن الأشعث ، وقيض على معبد الجهنوي وأودع سجن الحجاج مقيداً . وكان الحجاج يعذبه عذاباً شديداً ، ثم عن الحجاج أن يتشفي به . فطلب من أتباعه أن يأتوا إليه به ، فلما رآه الحجاج قال له : يا معبد ، كيف ترى قسم الله لك : قال : يا حجاج ، خل بيني وبين قسم الله ، فإن لم يكن لي قسم إلا هذا رضيت به . فقال له : يا معبد أليس قبلك بقضاء الله . قال : يا حجاج . ما رأيت أحداً قيدني غيرك . فأطلق قيدى ، فإن أدخله قضاء الله رضيت به ^(٢) ، وهكذا كان يعلن معبد الجهنوي — قبل موته مذهب الإرادة الإنسانية الحرة ، وعمل الله الذي لا يظلم أحداً ، وأمر الحجاج بتعليقه ، فعذب وقتل صبراً (بعد عام ٨٠ هـ)

كان معبد الجهنوي إذن من أكبر الشخصيات الإسلامية الأولى — وهو يمثل امتداد مدرسة أبي ذر الغفاري — واللاحظ أن هذه المباحث القدرية الأولى ، إنما نشأت من بنية المجتمع الإسلامي حينئذ ، مع اجتهد عقل في النص القرآني وفي السنة ، ولكن الأوزاعي — (ولد ببلدك سنة ٨٨ هـ وتوفي ببغداد عام ١٥٧ هـ) وكان من عملاء بني أمية — يذكر أن أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن . كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصر . وأخذ معبد عنه ، وأخذ خيلان بن مسلم النعشقي عن معبد ^(٣) .

ولا شك أن محاولة ربط عقائد أصحاب مذهب الإرادة الحرة بنصراني أسلم ، ثم تنصر محاولة غير صحيحة ، سار عليها أصحاب الفرق المختلفة . لقد كان معبد الجهنوي على دين كبير ، وتابياً ومعتزلاً صدوقاً . أخرج له ابن ماجه . وهو أيضاً في رأى النهي في الميزان — تابعي صدوق ، ولكنه من سنة سيئة . وكان اللهي حنبلياً متصباً ، ومع ذلك — فقد كان مؤرخاً دقيقاً . وزاره يهاجم عدداً كبيراً من القدرين ، ولكنه مع هذا يذكر أن أصحاب الصحاح قد احتجوا بهم . ومن الأمثلة على هذا فتادة بن دعامة السدوسي ، ويذكر اللهي

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٣) الإسراريسى : التصدير ص ١٣ .

أنه « حافظ ثقة ولكنه مدلس ربحي بالقدر »^(١) . ويدكر نفس الشيء عن مكحول عالم الشام^(٢) . وكان مكحول من أكبر أتباع غيلان — كما سئرى بعد . بل إن أثر القدرية — معبد الجهني وغيلان الدمشقي على علماء المدينة بالذات كان كبيراً . وسيدعى عدد من علماء المدينة بأنه غيلاني .

انتقل أثر معبد إلى أرجاء العالم الإسلامي وسُمي أتباعه قدرية « ودام مذهبه بين دهماء الرواة من أهل البصرة . قرونًا » كما يقول عالمنا محمد بن زاهد الكوثري^(٣) . فللرجل إذن أهمية وتأثير في دوائر أهل الحديث ، مما دعا عبداً لله بن عمر إلى محاربة المذهب القدرى . ولكن الخوض في القدر لم يتوقف . يقول ابن تيمية « ثم كثر الخوض في القدر ، وكان أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه في المدينة ، فصار معتقدهم وجمهورهم يقرن بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم وصار نزاع الناس في الإرادة وخلق الأعمال . وتطورت الفكرة في البصرة — كما يقول محمد بن زاهد الكوثري — عند طائفة منهم إلى حد أن جعلوا للخلاق ما ينسبه التنوية إلى النور وإلى المخلوق ما يحوزونه إلى الظلام » .

ولم يكن هذا ما يقصده معبد الجهني على الإطلاق . إن الرجل كان يريد أن يدافع عن شرعية التكاليف فقط ، فنفى أن يكون القدر سلباً للاختيار ، فانهى المذهب إلى ما انتهى إليه . وكان أثر معبد الجهني فيمن تلاه من حركات فكرية كبيراً . ويربط طاش كبرى زاده بين معبد الجهني وواصل بن عطاء ، ويرى أن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال وهذا يدل على أثر القدرين الأوائل في المعتزلة . ويدكر طاش كبرى زاده كان الخلاف يتدرج شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء . وعمر بن عبيد ويونس الأسوارى وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأمور إلى تقدير الله تعالى وهلم جرا ، إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال^(٤) . ويقر الشهرستاني أنه حيناً قال واصل بن عطاء بالقدر « إنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي »^(٥) .

أما الشخصية الثانية التي نادت بحرية الإرادة الإنسانية ، فهي شخصية غامضة ، لم يصل إلينا من أخبارها الكثير . ومن العجيب أن يظهر في دمشق — عاصمة الأمويين ومركز نظرية الجبر .

(١) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢٤ .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٩٨ .

(٣) محمد بن زاهد الكوثري ! مقدمة تبين كتب المعتزى ص ١١ .

(٤) طاش كبرى زاده ! مفتاح ... ج ١ ص ٣٥ و ج ٢ ص ٢٤ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٣ .

يلدب المقدسي في البلدة والتاريخ وابن العبري ، في مختصر الدول إلى أن أول من نادى بالقدس في الشام ، بل نادى بالاحتلال هو عمرو المقصوص . وكان عمرو معلم معاوية الثاني ، وأثر أكبر الأثر فيه . فاعتنق معاوية الثاني مذهب الإرادة الحرة في مركز الجبيرة ... دمشق . فلما مات يزيد ، وبايع معاوية الناس ، توجه إلى معلمه ليسأله . فقال له عمرو المقصوص : إما أن تعدل ، وإما أن تمزحل . فخطب معاوية فقال : إنا بلينا بكم ، وإبليت بنا . وإن جدى معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق . فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتعها بعمله ، ثم تقلده أبى ، ولقد كان غير خليق به ، فركب رده ، واستحسن خطاه ، لا أحب أن ألقى الله ببيعائكم ، ففأنتكم وأمركم ولوه من شتم . فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبتها منها حظاً ، وإن كانت شرّاً ، فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها . ثم نزل واحتزل الناس ، حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته ، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص ، وقالوا : أنت أفسدت وعلمته ، ثم دفنوه حياً ، حتى مات . فكان الشهيد الثاني للمذهب القدرى ^(١) . ولم تترك للمصادر لنا شيئاً آخر عن حقيقة هذه الشخصية . ولم نظفر بشيء منها في كتب المعتزلة .

وكانت الشخصية القدرية الثالثة هي شخصية غيلان بن مسلم الدمشقي الشهيد الثالث للمذهب «الإرادة الحرة» والمثل الأعلى للدفاع عن عقيدته والثبات عليها في وجه عتاة بنو أمية . وقد اختلف في اسمه ، فذهب البعض إلى أنه غيلان بن مسلم القبطي ، وذهب البعض الآخر إلى أنه النبطي ^(٢) . ولينطى أقرب إلى الصحة . وقيل إن اسمه هو غيلان بن يونس - وقيل أيضاً : ابن مسلم أبو مروان - مولى عثمان بن عفان . وقد درس في المدينة - فيها يبدو - على الحسن بن محمد بن الحنفية . وكان الحسن - كما قلنا من قبل - يعتنق الإرجاء ، بل هو واضح المذهب . ولهذا تذكر المصادر أن «الغيلانية من المعتزلة قالت به . ويبدو أيضاً أنه آمن بالعدل والتوحيد» ^(٣) . ولقد اشتهر بفصاحته وبلاغته أو تقافيه في عقيدته . وكان الحسن بن محمد ابن الحنفية يقول إذا ارتآه : هو حجة الله على أهل الشام ، ولكن الفتي مقتول ، وكأنه أحسن بما يجتبه له الأمويون .

وعاد غيلان إلى دمشق ، وتحدث المصادر دأره بأنها كانت في ريف باب القرايس شرق دمشق . وأخذ يتردد على المدينة حيث أثر في معظم علمائها ^(٤) . ومن المحتمل أنه تأثر بمحمد الجهمي . ويعتبره طاش كبرى زاده من «أئمة المعتزلة» ويجعله من مدرسة الحسن البصري

(١) المقدسي : إليه ج ٦ ص ١٧ . وابن العبري : مختصر الدول ص ١٩١ .

(٢) الهنداوي : الفرق ص ٧٠ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

(٤) الكشي : مقالات ص ٧٦ .

وأصحابه ، أى أنه تعلم على الحسن البصرى^(١) . ولا شك أن من علم الدقة تسمية غيلان ابن مسلم بالمعتلى ، ولكنه لما لاشك فيه أن غيلان كان أصلاً من أصول المعتزلة ومرجعاً كبيراً لهم وفى الحقيقة كان غيلان البشر الحقيقى بمنحبه العدل .

وكان غيلان داعية المذهب فى علانية مطلقة ، فلم يتخذ طريق الحسن البصرى - طريق التقية ، وإخفاء عقيدته . وقد نقلت إلينا المصادر المناقشات العديدة التى كانت بين غيلان وبين خصومه ، عن طريقين : طريق أعدائه ، ويبدو فيها غيلان فى صورة المنهزم ، وطريق أنصاره ، ويبدو فيها فى صورة المنتصر .

ويهمنا منها مناقشاته مع عمر بن عبد العزيز . ويبدو أن هذا الخليفة الأموى كان على صلات طيبة به . وكان غيلان يدخل عليه وعمر يسأله عن أحوال الناس ، ويذكر ابن نباتة والمطلى مناقشاته العقائدية مع عمر^(٢) . ويظهران فيها عمر المتكلم باسم الجبر منصرفاً على غيلان - المبر عن حرية الإرادة . وكانا يتلاحيا بالآيات القرآنية ، يورد هذا آيات الجبر ، وذلك آيات الحرية وتنتهى القصة إلى أن غيلان انقطع فى الجدل ، وأنه وعد الخليفة بالألا يتكلم وفى هذا الأمر أبداً . وفى يومه . فلما مات عمر ، سأل منه السيل .

أما الأخبار المعتبرة ، فضرر أن عمر كان من محبي غيلان ، وأنه آمن بالقدر وأنه كان يقول : من سره أن ينظر إلى رجل قد وهب نفسه لله ، وفرغها له ، وليس فيه عضو إلا وينطق بالحكمة ، فليُنظر إلى هذا الرجل^(٣) .

وقد حملت إلينا النصوص المعتبرة رسالته إلى عمر بن عبد العزيز ، ويدهو غيلان إلى الإيمان بمذهبه القدرى : أبصرت يا عمر وما كنت ، وفطرت وما كنت . . . اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً ، ورسماً عافياً ، فإمينا بين الأموات ألا ترى أثراً فتتبع ، ولا تسمع صوتاً فتتفتح . طفا أمر السنة ، وظهت البدعة ، أخيف العالم فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل . وربما نجت الأمة بالإمام ، فانظر أى الإمامين أنت ، فإنه تعالى لا يقول : تعالوا إلى النار . إذن لا يتبعه أحد . ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله . فهل وجدت يا عمر حكماً يعجب ما يصنع ، أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضى ما يعذب عليه . أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ، ثم يضل عنه ، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة ، أم هل وجدت عدلاً لا يحمل الناس على

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح ج ٢ ص ٣٥ .

(٢) ابن نباتة : سرح الميوز ص ١١٨ وللطلى : التنبيه .. ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٩ .

الظلم والنظام ، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم ، كفى ببيان هذا بياناً ، وبالعنى عنه عفى (١) .

هذا خطاب غيلان المشهور إلى عمر بن عبد العزيز ، نجله يستخرج فيه عقيدته في العدل الإلهي ، وسواء استجاب عمر لدعوة غيلان أو لم يستجب ، فإنه استدعاه لعدائته وتقواه ، وطلب منه أن يعينه في أمور المسلمين ، وسأله غيلان أن يولييه بيع الخزان ورد المظالم ، فوله . ويقف غيلان في سوق دمشق يبيع حوائج بني أمية ، وهو يعلن « تعالوا إلى متاع الخوة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته » ويصبح - وهو يبيع الخزان - من يعزرون من يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى . وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع » ور به هشام بن عبد الملك - فاستشاط غيظاً وقال « أرى هذا يعينى ويعيب آبائى . والله إن ظفرت به ، لأقطع يديه ورجليه » .

وحين روى هشام - أحوال بني أمية وعائيتها - الخلافة خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية يبيان على هشام مظالمه وظلم بني أمية باسم الحق الإلهي أو الجبر الذي لا مرد له . فأرسل هشام في طلبهما ، فجىء بهما ، ثم استدعاه هشام وناقشه : زعمت أن ما في الدنيا ليس هو عطاء من الله لنا . فقال له غيلان : أعوذ بجلال الله أن يأتمن خزاناً ، أو يستخلف الخلفاء من خلقه فجاراً . إن أئمة القوامين بأحكامه ، الراهبين لمقامه ، الذين كابدوا بالعدل الدول ، وخافوا مقاماً لا يمدون عنه حولا . ولا يتملئ بالعدل ، باتوا ومقامهم المحمود ، وليهم المشهود ، بطول القيام والسجود . لم يزل الله وثاباً على الفجور ، ولا ركباً بالمحذور ، ولا شهاداً للزور ، ولا شرباً للخمر ، عند ذلك أمر بحبس (٢) ومن السجن أخذ يرسل رسائله إلى أصدقائه وأتباعه ، يعلن فيهما مذهب في العدل . وكان من فصحاء الكتاب وبلغاتهم ، كما قلنا .

ورأى هشام أن يضيق على قتله لغيلان وصاحبه صالح بعض المشروعية ، فلدغ به إلى الأوزاعي ليناقشه ، وفتح في أمره . وكان الأوزاعي عميلاً وضيعاً لبني أمية ، عاش في رحابهم ، ينفقون عليه الأموال ، ويشترون دينه ودنياه ، ويتفنون ثمن فتاويه ، وهو يحارب مجتمع المسلمين ، ويقتل كل من عبر عن آلام هذا المجتمع . وناقش الأوزاعي غيلان ، وثبت غيلان على رأيه ، فألقى الأوزاعي لهشام بتعليقه وقتله .

فأمر هشام بإخراجهما من السجن ، وأمر بقطع أيديهما وأرجلها ، وألقى هشام متشفياً يقول لغيلان : كيف ترى ما صنع بك ربك . فالتفت غيلان فقال : لمن الله من فعل بي هذا .

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٢) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٣ .

ثم عطش صالح ، فاستقى له غيلان . فقال له بعض أهل الشام : لا نمقيقكم حتى تشربوا من الزقوم . فالتفت غيلان إلى صالح مبتسماً وقال : يا صالح . زعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم . ولعمري لئن كانوا صدقوا ، إن الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب الله . ولئن كانوا كذبياً ، إن الذي نحن فيه يسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من روح الله ، فاصبر يا صالح . . . مقامك مقام شريف ، ومتحرك متجر ربيع ، وإنما نقم منا أن قلنا : إن ربنا منصف لا يجرور . . . فقال له صالح : أحيالك الله حياً وميتاً ، كما أحييتني حياً وميتاً . . . ثم مات صالح ، وصلى عليه غيلان ، ثم أقبل على الناس يقول : قاتلهم الله ، كم من حتى قد أماتوه ، وكم من باطل قد أحيوه ، وكم من ذليل في دين الله أعزوه ، وكم من عزيز في دين الله أذلوه ، وذهب الأمويون إلى هشام بن عبد الملك ، وقالوا له : قطعت يدى غيلان ورجليه . وأطلقت لسانه . فقد بكى الناس حوله ونهبهم على ما كانوا غافلين عنه . فأرسل إليه يقطع لسانه . فقيل له : أخرج لسانك . فقال : لا أعين على نفسى . فكسروا فكبه واستخرج لسانه فقطعوه ، فأت رحمة الله !^(١) .

إنما نرى بوضوح أن الرجل — كان من أعظم الشخصيات الإسلامية في تاريخ الأمة الإسلامية كلها ، إنه إنما كان يمثل المجتمع الإسلامى تمثيلاً مثالياً في مقاومته لبني أمية . كان ضمير هذا المجتمع يتكلم باسمه ، ويتعذب أشد العذاب لأجله وللسنا نجد في كل ما ترك من كتابات أو رسائل أثراً لتفكير خارجي عن الإسلام . ولا نجد في كتاباته مناقشة عقلية جدلية تقوم على أسس منطقية . كما نرى هذا في مجامع المسيحيين في ذلك الوقت ، الملحنيين بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني . إنما نرى حماساً مذهبياً يأخذ على الرجل كل جوانحه ، وامتداداً لدعوة التابعي الجليل معبد بن خالد الجهني وصديقه ابن يسار — وهما يتاديان : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما نجري أعمالنا على قدر الله ، كان غيلان يمثل المجتمع الإسلامى . فالسألة إذن هي في نطاق إسلامي بحت . ولا تنمدها ، فلا أخذ أصحاب مذهب الإرادة الحرة من ييلاجيوس ولا من يوحنا التمشقي ولا من غيرهما .

ويدعو أن غيلان كان مرجئاً أيضاً ، وقد كان هذا من أثر تلمذته على الحسن بن محمد بن الحنفية ويدعم هذا مؤرخ العقائد الإسلامية الإمام الأشعري ، فذكر أن الغيلانية — أصحاب غيلان — من فرق المرجئة . وكذلك البغدادى والإسفرائينى ، فقد اعتبروا الغيلانية مزيجاً من الإرجاء في الإيمان ومن القدر على المذهب القدرية^(٢)

(١) القناني عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٢ ، ٢٣٣

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٦ والبغدادى : الفرق ص ١٧٣ والإسفرائينى : التبصير

أما عقيدته في الإرجاء — فقد ترك لنا هذا النص عنه «جائز أن يعذب الله أهل الكبار ، وجائز أن يغفوا عنهم ، وجائز أن يخلدهم ، فإن عذب أحداً ، عذب من ارتكب بمثل ما ارتكبه ، وكذلك إن خلده ، وإن عفا عن أحد ، عفا عن كل من كان مثله»^(١) وبهذا يكون غيلان مرجحاً فعلاً ، ومن الثابت — كما قلنا — أنه تأثر بأستاذه الحسن بن محمد ابن الحنفية ، وأنه كان يناقض بهذا الأصل الجوارح . وهو أيضاً يعتمد بهذا الإرجاء عن المعتزلة .

ولغيلان أيضاً رأى في فكرة الاستطاعة ، وهي القدرة على الفعل ، وأنها لكي تتحقق ينبغي أن يتحقق فيها السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات^(٢) . وقد تابعه في فكرته عن الاستطاعة فيما بعد بشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس — وهما من كبار مشيخة المعتزلة .

وأدلى غيلان أيضاً بطلوه في مسألة معرفة الله — والإيمان به : إن معرفة الله الأولى — هي اضطراب يلقيها الله في الإنسان ، هي ضرورية ، هي اضطراب ، وليست بإيمان . ولعل غيلان هنا يشير إلى الميثاق في عالم اللز . أما الإيمان فهو المعرفة الثانية بالله ، وهي معرفة اكتسابية وهي تشتمل على عبة الله والخضوع له والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله تعالى . والإيمان لا يحتمل الزيادة ولا النقصان ، فهو لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه^(٣) . وقد أثر غيلان في عالين من علماء المسلمين جميعاً أيضاً بين القدر والإرجاء وهما محمد بن أبي شبيب وأبي شمر الحنفي^(٤) .

ولكن كان أبرز رجال الغيلانية — مكحول بن عبدالله الدمشقي محدث الشام الكبير (المتوفى نحو عام ٨١١٦) ومجموعة كبيرة من محدثي الشام وقضااتها . وكانت الغيلانية وسما على من عرف من رجال الحديث من القدرين بحيث يقول الشافعي عن عبدالرحمن بن ثابت الزاهد « وكان أعلم الناس بقول غيلان »^(٥) وكانت لغيلان كتب ورسائل منتشرة في العالم الإسلامي — أهمها كتاب في الرد على الأوزاعي ، ويذكر القاضي عبد الجبار أن له من الرسائل ما يدخل في مجلدات تشتمل على التوحيد والعدل والوعد والوعيد وإلى الدعاء لله والتزهد في الدنيا^(٦) وينعبد

(١) الأشعري : ج ١ ص ١٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٨ .

(٣) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ٢٢٨ و ج ٢ ص ١٥٠ والبتدائي :

الفرق ص ١٢٥ .

(٤) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٥ والبتدائي : الفرق ص ١٢٥ .

(٥) الكندي : مقالات ص ١٠٣ .

(٦) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٢٠ .

الكعبى إلى أنه كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله^(١). وقد بقيت رسائل غيلان إلى مدى طويل في العالم الإسلامى تؤثر في الكتاب والبلغاء ويحفظها العلماء والزهاد^(٢). وكانوا يزاولون بينها وبين مواضع الحسن البصرى^(٣).

وبقيت الغيلانية فرقة متميزة ، أثرت حقاً في المعتزلة إلى أكبر حد ، ولكن كان لها كيانها الخاص بها . ويذكر القاضي عبد الجبار المعتزلى نفسه أن لغيلان أصحاباً كثيرين في نواحي الشام يقال لهم الغيلانية^(٤).

كانت الغيلانية فرقة سياسية ، قامت كما قلت باسم المجتمع الإسلامى ضد الحكم الأموى ، الذى أنزل به صفه وقسوته وضاروته وكانت غاياتها سياسية أكثر منها دينية كانت ثورة على الظلم الاجتماعى والاقتصادى الذى قام به الأمويون باسم الجبر الإلهى ، وحين قتل مؤسسها استمرت - فيما يبدو - وكفرقة سرية ، وما لبث أن انضم إليها أمير أموى يزيد ابن الوليد بن عبد الملك المشهور بالناقص ، لأنه أنقص الريادة التى كان الوليد بن يزيد ابن عبد الملك الخليفة « الخليفة » زادهما في أعطيات الجند ، ليضمن ولاهم .

ثار يزيد مع جمهور الغيلانية ، وقضوا على الخليفة الخليفة عام ١٢٦ هـ في معركة عسكرية كبيرة^(٥).

وقد أعلن يزيد مبادئ الغيلانية في خطبته بعد أن قتل الخليفة « إن لكم على ألا أضع حجراً ، ولا أجرى نهراً ، ولا أكثر مالا ولا أعطيه زوجة ولا ولداً ، ولا أقل مالا من بلد إلى بلد حتى امتد نقر ذلك البلد وخصاله أهله بما يفتنهم .

إن فصلت فضلة ، نقلته إلى البلد الذى يليه مما هو أحوج إليه ولا أجهزكم في نفوركم فأنفكم وأذن أهاليكم ، ولا أغلق بابى دونكم فياكل قوتكم ضعيفكم ، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجليهم به من بلادهم ، ويقطع نسلهم .

ولكن لكم أعطيتكم في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر ، حتى تستمر المعيشة بين المسلمين ، فيكون أقصاهم كأدناهم^(٦) وفي الخطبة ، كما نرى ، نفس غيلان وآراؤه ، وهى

(١) الكعبى : مقالات ص ١٦٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) الجايز : البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٩ .

(٤) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

(٥) الكعبى : مقالات ص ١٠٧ .

(٦) الكعبى : مقالات ص ١١٦ .

تذكرنا بخطبته أمام خلافة عمر بن عبد العزيز وهي الخطبة التي قتلها هشام بن عبد الملك وينبغي أن نلاحظ أن الفيلانية هي التي خرجت مع يزيد لا المعتزلة، وقد وضعوا بهذا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد تبنت المعتزلة هذا المبدأ نظرياً، ولكنهم لم ينفذوه في عهد يزيد^(١) مع أن عمرو بن عبيد كان يفضل يزيد عن عمر بن عبد العزيز، وكان له رأى من أسوأ الآراء في عمر بن عبد العزيز. وكان عمر بن عبد العزيز من أصدقاء المعتزلة، وممثلاً بارعاً، أما الخليفة العادل من بين خلفاء بني أمية، فقد كان يزيد بن الوليد. وكان عمرو ابن عبيد على وشك القيام لمعنته، لولا أن يزيد توفي بعد ستة أشهر من خلافة.

ولم يخرج المعتزلة بعدها، بل اعتزلوا كل مشاركة إيجابية في أى حركة سياسية، حتى توفي عمرو بن عبيد في عهد جعفر المنصور الخليفة العباسي.

أود أن أنتهي من هذا إلى أن الفيلانية كانت فرقة سياسية عملية، كان أساسها بلا شك نظرياً - يتضح في تبنيها لفكرة الاختيار الإنساني، وإنكار الجبر الإلهي، كانت هذه الركيزة الأولى لقيامها، ولكن كان المقصود بهذا الرأى النظرى إنكار الظلم الاجتماعى الذى فرضه بنو أمية على جماهير المسلمين، فقامت في الشام لا في العراق. وأدت عملها الكبير في زعزعة أركان الحكم الأموى في عقرداره.

لقد مثلت الفيلانية، التزوة الحيوية الأولى للمجتمع الإسلامى، وانطلقوا فعلاً من بناء هذا المجتمع، والتزوة الحيوية - كما قلت من قبل، هي تعبير جزئى عن المجتمع، وانضافه من انتفاضاته، وهي تتمثل في رأى مخالف لرأى حكامه، وإن كانت لا تعبر عن المجتمع تعبيراً كاملاً، وتعنى أيضاً صرخة داوية لا تؤدى إلى تحطيم الحاكمين بقدر ما تؤدى إلى إقلاقتهم وزلزلة أقدامهم، إنها هي الإرهاصات الأولى لثورة المجتمع، ولكنها ليست حقيقة ثورته.

تلك هي الصحيفة الأولى من صحف القلدريه - وهم المبشرون الأول بملهب الإرادة الإنسانية الحرة، ولكن قام من يرد عليهم لا باسم بنى أمية، ولكن خلال تأويل عقلى، وكانوا أيضاً بحاجة من حاجات المجتمع، وززوة من نزواته. وهم المبهة الأوائل أو الجهمية.

الفضل الثاني

المحبرة الأوائل : الجهمية

نشأة التأويل العقلي

إن بحث نشأة التأويل العقلي في العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان ، فإن ما لدينا من أخبار عن هذه النشأة قليل للغاية ، وحتى هذه الأخبار القليلة قد نقلت إلينا عن أعداء التأويل ، فوصلت مشوهة ناقصة . وقد دعا هذا إلى القول بأن أصل التأويل خارجي لم ينشأ في بيئة إسلامية محضة ، وأن أصحابه استمدوا جوهر فكرتهم من مؤثرات وبيئة بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجه . ولكن هذه الفكرة التي حملها أعداء المنهج العقلي غير صحيحة على الإطلاق وسأحاول خلال البحث التركيبي الذي أقوم به في هذا الفصل ، أن أبين حقيقة هذه النشأة .

إن الحركة العلمية الأولى ، التي سادت العالم الإسلامي ، كانت بلا شك حركة جمع الأحاديث ، كان تكوين نصوص السنة هو العمل الأول الذي انبرى له جماعة من « خالص التابعين » . يتبعونه « رواية » ويتفقون الجهد الجهد في سبيل إقامته — وأقصد بإقامته هنا تتبع السنة حيثما كانت . ونحن نعلم أن الخليفة الثاني كان قد نهى عن جمعها حتى لا تختلط « بكتاب الله » . وهذا العمل الممتاز الذي قام به التابعون وتابعو التابعين كان من أكبر الأعمال العلمية الإنسانية ، وقد حفظ لنا بهذا « الأصل الثاني » للإسلام في جوهره . ولكن نرى أن مجموعة لا يستهان بها من علماء السنة قد قبلت عدداً من الأحاديث الضعيفة أو غير القوية السند ، وتعلقت بظواهر ما فيها تعلقاً يصل إلى حد الجزم القاطع ، ونرى مجموعة أخرى من المفكرين الإسلاميين في هذا العهد قد روجوا لأفكار معينة غير إسلامية في شكل أحاديث انتشرت في العالم الإسلامي كالحشيم ، وقبلها الجمهور الشعبي كأحاديث وإرادة عن الرسول ، ومن المؤكد أن علماء السنة الكبار « أو السلف » وقفوا بالمرصاد لكل حديث غير صحيح السند ، وطبقوا قواعد الرواية الصحيحة تطبيقاً راعياً على كل ما يرد أمامهم من أحاديث . ولكن حشو السنة بكل ما ورد من أحاديث كان عملاً عاديّاً في ذلك الوقت لدى كثير من دوائر العلماء . واختلف هذا الحشو جغرافياً وبيئياً وعقائدياً ومن الواضح أن هذا الحشو الذي أقام عالمًا فكلورنياً للجمهور الشعبي كان نزوة من نزوات المجتمع لا بد أن يعيش المجتمع حيويّاً في آلامها وأن ينم فيها وأن يغني بها . تلك نزوة حيوية في بناء كل مجتمع إنساني .

وفي هذا الوقت بالذات ظهر أصحاب التفسير العقلي ، لقد راعهم هذا الحشو الكبير الذي دخل الحديث ، وضاقوا ذرعاً بمنهج السلف في محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط ، بل يعارض العقل . ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر ، وعدم التأويل ولو كان التأويل يتميزه قواعد اللغة ، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية : « العقل » ، « مقابلاً للنقل » ، و « التأويل » مقابلاً للتقليد و « التوفيق » مقابلاً للتوقيف و « الدراية » مقابلاً للرواية . وبدأ النزاع عنيقاً ، تتدخل فيه السياسة أحياناً ، والتنافس العلمي أحياناً ، وسقط فيه صرعى كثيرون . ومازال النزاع قائماً ، فقد انتقل التأويل الذي وضعه الجهمية قديماً إلى المجترة ، ومن المجترة انتقل إلى الشيعة الاثني عشرية ، وأما مذهب الظاهر والتمسك بالآخر ، فقد بقي حتى الآن في مذهب السلف وتوسط الحلف بين الاثني عشرية ، يوفقون بين العقل والمنقول ، ويتخللون طريقاً وسطاً بين الفريقين المتضادين ، والإسلام إنما أقي ليوجد أمة وسطاً ، ولذلك فإن المذهب الأخير قد ساد العالم الإسلامي .

ولا شك أن هذا التأويل العقلي نزوة جيوية أيضاً مضادة لنزوة الحشو والاثنتان : التأويل والحشو من أعماق المجتمع .

والآن أنتقل إلى بدء الحركة العقلية ، محاولاً أن أضمحها في إطارها الحقيقي خلال الغموض والتضلع الذي سيطر على ما لدينا من أخبار عنها .

١ - الجهم بن درهم :

إن أول مسلم خاض المعترك العنيف ، وتنادى بفكرة التأويل العقلي في الإسلام هو الجهم بن درهم . وكل ما وصل إلينا من أخبار عنه غامض أشد الغموض ، مشوه أشد التشويه . ذكروا أنه كان من خراسان ، وأنه كان من مولى بني مروان . وذكروا أنه كان مؤيداً لمروان بن محمد ، وأنه كان ينسب إليه ، فيقال له مروان الجهمي^(١) . ويذكر ابن تيمية أن ما أصاب مروان بن محمد من مصائب ونكبات وانقراض حكم بني أمية على يديه ، إنما كان بسبب انتسابه للجهم المخطئ . وقيل إنه من حران وأنه كان صابئياً .

وسكن الجهم بن درهم دمشق . وحددت المصادر مكان داره^(٢) . وذكر الطبري في كتابه

(١) العيني (الترغيب سنة ٨٥٢) . ميزان الاعتدال : يقول الجهم بن درهم عداة في التابعين

مبتدع فقال ج ١ ص ١٥٨ .

(٢) ابن كثير : تاريخ ابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ .

شرح أصول السنة : « إن أول من قال القرآن مخلوق جمعه بن درهم في سنة ثمان وعشرين ومائة »^(١) . وتذكر المصادر أن الجهم قد أخذ بدعته عن بنان بن سميان ، وأخذها بنان عن طاووس ابن أخت لبيد ابن أخت أعصم ، وقد عاصر لبيد بن أعصم الرسول صلى الله عليه وسلم وكان عدواً له ، وقد اشتغل لبيد بالسحر وكان يقول بخلق القرآن^(٢) . وقد ذكر هذا القول الأخير عن الجهم ، ويقال إن لبيداً أخذ قوله عن يهودى باليمن^(٣) ، وأخذ عن جمعة الجهم بن صفوان الخزري الرملي .

ويبدو أن القصة قد وضعت من أعداء الجهم — كما قلت من قبل — لتبين أن أصل المذهب يهودى من اليمن ، وقد كانت هذه عادة الفرق المتناظرة : أن تنسب آراء أعدائها إلى أعداء الإسلام نفسه :

أما ابن النديم فيقدم إلينا رواية أخرى عن الجهم ، فإنه يحبره مائتاً : « . كان الجهم ابن درهم الذى ينسب إليه مروان بن محمد فيقال مروان الجهمى ، وكان مؤدباً له ولولده فأدخله في الزينة »^(٤) . وهذه الرواية الغريبة اقتردها ابن النديم ، ولا نجد لها سنداً في غير الفهرست من الكتب ، ويبدو فيها تحامل ابن النديم الشيعى على مفكر عاش في رحاب الأمويين ، وتلمذ عليه خليفة من خلفائهم ، ولم يغفر له عنده أنه قتل أيضاً بيد الأمويين كما سنرى بعد قليل .

وتذكر المصادر التاريخية المتعددة أن الجهم أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن . وأن هذا القول قد أوفر صدور الأمويين عليه فطلبوه ، فهرب من دمشق وذهب إلى الكوفة وعاش بها ، فلقبه فيها الجهم بن صفوان وأخذ هذا القول عنه ، وما لبث أمير الأمويين على الكوفة ، القاسمى القلب خالد بن عبدالله القسرى أن قبض على الجهم ووضع في السجن ، وشكا آل الجهم إلى هشام بن عبد الملك ضعفهم وطول حبس الجهم ، فقال هشام : « هو حى بعد ؟ » وكتب إلى خالد في قتله فأتى به في الوثاق يوم أصبح ، وصلى صلاة العيد ، وخطب وقال في آخر خطبته : « انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم ، فإنى أريد اليوم أن

(١) ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل ، والرسائل الكبرى . ص ١٣٧ ، ١٤٢ .

(٢) ابن كثير : تاريخ . . وكانت له بها دار بالقرب من الفلاسين إلى جانب الكنيسة ذكره ابن عساکر قلت وحي محلة من الخوارج اليوم غريباً عند حام القائلين الذى يقال له حام فليس .. ج ٩ ص ٢٥ .

(٣) نفس المصدر : نفس الصحيفة وأيضاً أنظر ابن نباتة المصرى . شرح البين في شرح رسالة ابن زيد ص ١٨٦ .

(٤) ابن النديم : الفهرست — ص ٤٨٦ .

أضحى بالجمهد بن درهم فإنه يقول : وما كلم الله موسى تكليماً ، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً ، تعالى الله عما يقول علواً كبيراً ، ثم نزل وحز رأسه بالسكين في أصل المنبر^(١) أما صاحب شلوات الذهب فيوردها كالآتي : خطب خالد بن عبد الله القسري الدمشقي بواسط يوم أضحى ، وكان ممن حضره الجمهد بن درهم ، فقال خالد في خطبته : الحمد لله الذي اتخذ إبراهيم خليلاً وموسى كليماً ، فقال الجمهد وهو بجانب المنبر : لم يتخذ الله إبراهيم خليلاً ولا موسى كليماً ، فلما أكمل خالد خطبته قال : يا أيها الناس ضموا ، قبل الله ضحاياكم فإني مضجع بالجمهد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولا موسى كليماً . . . في كلام طويل ، ثم نزل فليجبه في أسفل المنبر . والجمهد هذا أول من نفى الصفات ، وعنه انتشرت مقالة الجهمية ، إذ حلوا حلوه في ذلك الجهم بن صفوان . قال الذهبي في المغني : الجمهد بن درهم ضال مضل زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً^(٢) ويجمع المصادر على أنه أول من نادى بالتعطيل ، وبمذهب نفي الصفات وبنظريته خلق القرآن وأن الجهم بن صفوان أخذ عنه كل هذا^(٣) . ويذكر ابن كثير وابن نباتة أنه أول من قال بخلق القرآن من أمة محمد صلى الله عليه وسلم^(٤) .

نستطيع أن نستخلص من هذا :

أولاً : محاولة السلف من ناحية ، والمعتزلة من ناحية أخرى تحليل موقف الجمهد بن درهم الفكري بسبب ميمته بين اليهود ، كما يذكر ابن نباتة وابن كثير ، أو بين المانوية كما يذكر ابن النديم ، وأنه أخذ آراءهم منهم . ثانياً : لا نستطيع أن نصدق أن قتله كان لأرائه الفكرية ، بل يبدو أنه لسبب سياسي ، فإن خلفاء الأمويين وولاتهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين في مسائل تمت إلى العقيدة ، وقد رأينا مثل هذا في قصة مقتل غيلان الدمشقي ، كما سراها في مقتل الجهم بن صفوان . ثالثاً : كل ما ذكر لنا عنه أنه كان يقول بخلق القرآن . والتعطيل وأنه ينادى بأن الله لم يكلم موسى تكليماً .

يمكننا إذن من الأقوال السابقة أن نضع صورة تركيبية لأراء الجمهد : فالجمهد أول من نادى بالتعطيل . و « التعطيل » اصطلاح وضعه السلف وصفاً للمعتزلة وصالحهم ، ومعناه النفي إنكار الصفات القديمة القائمة بالذات ، فالجمهد إذن من قفاة الصفات بل أول من نادى بهذا . وقد أدناه نفي الصفة إلى القول بخلق القرآن — أي أنه أنكر الكلام القديم . وهذا يفسر ما ذكره

(١) ابن نباتة : سرح ص ١٨٦ وكذلك ابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ .

(٢) ابن العباد - شلوات الذهب ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٣) ابن تيمية : الرسالة الحموية ص ١٥ ، ابن تيمية : مؤلفات صريح للمقطب ج ١ ص ١٩٢ .

(٤) ابن نباتة : سرح ص ١٨٦ ، وابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ ، والذهبي - ميزان الاعتدال

القسرى من أن الجعد يقول : إنه ما كلم الله موسى تكليماً ، ولا اتخذ إبراهيم خليلاً ، أى أن الله لم يكلم موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام حادث ، ولم يتخذ إبراهيم خليلاً فى القديم ، وإنما فى زمان حادث . وإذا كانت هذه كلها حوادث ، فكيف يكون القرآن وهو محتواها ، قديماً .

غير أن ثمة تفسيراً آخر لكلام الجعد ، إذا صبح أن الجعد كان يعيش فى وسط يهودى : إنه أراد أن ينكر الفكرة اليهودية المحيصة القائلة بأن الله تعالى مجلياً جسدياً لموسى ، وكلمه كلاماً مادياً ، فأراد الجعد أن يناقض هذا بقوله : إن الله لم يكلم موسى تكليماً ، أى لم يكلمه على تلك الصورة المحيصة التى عرفها اليهود ، هذا ما أراده الجعد ، ولم يفهم القسرى هذا (١) .

ولكن هذا كله لن يفسر لنا الموقف الحقيقى للجعد بن درهم تجاه الفكر الإسلامى ووضعه الممتاز فيه ، غير أن النص الرائع الذى عثرت عليه فى ابن الأثير ، بل ذكره أيضاً ابن حساكر فى تاريخه ، يبين الموقف الأصيل لهذا المفكر المجهول لدى الباحثين وهو : « أنه كان يتردد إلى وهب بن منبه وأنه كلما راجع إلى وهب يتنسل ويقول : أجمع للعقل . وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل فقال له وهب يوماً : ويحك يا جعد ، اقصر المسألة عن ذلك إلى لأظنك من المالكين ، لو لم يخبرنا الله فى كتابه أن له يدًا ما قلنا ذلك ، وأن له عينًا ما قلنا ذلك ، وأن له نفسًا ما قلنا ذلك ، وأن له سمعًا ما قلنا ذلك ، وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك » (٢) هذا هو موقف الجعد بن درهم وهو الذى أدى إلى قتله تلك القتلة العنيفة : إنه يتوضأ لكى يستمع إلى وهب بن منبه ، وإنه ليعلن أنه العقل ما يسمى إليه ويجمع نفسه له ، لقد راعه الحشوا الكبير ، والإسرائيليات التى دخلت الحديث ، فيسأل عن صفات الله ، وهل لله حقًا يد كأيدينا ومين كأصبعنا ونفس كأفئتنا ؟ وهل له تلك الصفات الحادثة كصفاتنا الحادثة ؟ إنه يريد التفسير العقلى ، إنه يريد تحكيم العقل فى كل شئ .

إن جبار بنى أمة قد اهتر غضباً حين استمع لأرائه وبخاصة أنه كان من مواليهم ، ومؤيداً لأحد أمرائهم وقد أصبح هذا الأمير فيما بعد خليفة للمسلمين ، فطلبه ، فهرب إلى الكوفة ، وهناك قتل - كما قلنا - بعد أن احتق آراؤه رجل كانت له الأهمية الكبرى فى تاريخ الفكر الإسلامى . . . وهو الجهم بن صفوان . . . ولكن الجعد بن درهم كان أول رواد التفسير العقلى فى الإسلام .

(١) قتل القسرى سنة ١٢٨ فلا بد أن الجعد قتل قبل هذا التاريخ .

(٢) ابن كثير - الكامل - ج ٩ ص ٣٥٠ .

٢ - الجهم بن صفوان :

والجهم بن صفوان شخصية من أكبر شخصيات الإسلام ، وقد نسبت إليه فرقة الجهمية ، ثم نسبت إليه المعتزلة : فلقبت المعتزلة منذ عهد المأمون بالجهمية . ومع أن الفرتين تتفقان في أصول هامة ، غير أنهما تختلفان في أصول جوهرية أيضاً . ومن المحتمل كثيراً أن نجد لدى الجهمية أصلاً ومبدءاً للمعتزلة ، ولكن من جهة نستطيع أن نجد فيها أيضاً أصلاً ومبدءاً لطائفة المبررة . وهذا ما يبين أهمية جهم بن صفوان في تاريخ الفكر الإسلامي . ويلهـب كاتب حديث هـو جمال الدين القاسمي النمشي إلى القول بأنه « قد يظن أنها (الجهمية) أسست آنراً بعد عين ، مع أن المعتزلة فرع منها ، وهى في الكثرة تعد بالملايين » . ولم يتنبه القاسمي إلى أن المذهب المعتزلي قد دخل في قلب مذهب الشيعة ، وما زالت الشيعة تمشي . والقاسمي قد تنكب الطريق إذ يقول « إن المتكلمين المتأخرين المنسوبين للأشعري يرجع كثير من مصالهم إلى مذهب الجهمية كما يدره المتبحر في فن الكلام والموازن بين أقوال هؤلاء وأقوال السلف^(١) .

والقاسمي يردد هنا أقوال ابن تيمية ، وهى أقوال ملوها بالحقد والكلب على رجال الأشارة العظيمة من أمثال أئمة الهدى فخر الدين الرازي والآمنى ، وغيرهما من مفكرين حملوا لواء الإسلام علمياً وفكرياً ، وكان لهم مذهبهم المبتنى عن الكتاب والسنة ، والمتناسق تناسقاً منهجياً مع العقل .

أما الجهم بن صفوان ، ويكنى أبا عـرز ، فقد نشأ في سميرند بخراسان ، ثم قضى فترة من حياته الأولى في ترمذ ، وكان مولد لـبنى راسب من الأزد^(٢) وليس لدينا أى أخبار عن دراسته أو عن أساتذته سوى أنه — وهذا ما تجمع عليه المصادر — أخذ عن الجهم بن درهم^(٣) ويبدو أنهما تقابلا في الكوفة وأن جهماً قضى بها فترة من الزمن يقول ابن كثير : سكن الجهم الكوفة فلقبه فيها الجهم بن صفوان ، فقلد هذا القول عنه^(٤) وهناك عرف الجهم منهج الجهم وهو منهج التأويل وعدم الاهتمام بعلم الحديث ، وقد راعه الحشو المائل الذى أدخل في

(١) جمال الدين القاسمي النمشي - تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦ .

(٢) ابن حجر السقلاقي - الإيزان : ج ٢ ص ١٤٢ واللهمي : ميزان الاعتدال ج ١

ص ١٨٥

(٣) ابن الباد : شـلرات ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠ وابن كثير تاريخ . ج ١ ص ٢٦ - ٢٧ ،

وكلـك ج ٩ ص ٣٥٠ - وابن الأثير - الكامل ج ٥ ص ١٢٧ .

(٤) ابن كثير : تاريخ ... ج ٩ ص ٣٥٠ .

الحديث ، كما راعه علم اهتمام المحدثين بالدراية ، واقتصارهم فقط على الرواية ، ويقول ابن حجر « وما علمته روى شيئاً ولكنه زرع شراً عظيماً » . ثم رجع إلى ترمذ ، وقد امتلأ حماساً لآرائه التي ستفصلها فيما بعد ، وبدأ ينشرها ويليعها ، وكان ذا أدب ونظر وذكاء وفكر وجدال ومراء ، ثم انتقل إلى بلخ حيث كان يعيش هناك المفسر المشهور مقاتل بن سليمان (المتوفى عام ١٥٠هـ) وكان يصل معه في مسجده ، ثم اختلفا واستطاع مقاتل بن سليمان بما له من نفوذ أن ينقيه إلى ترمذ ، فبقى بها حتى دعاه الحارث بن سريج لمشاركته في حربه ضد بني أمية وشارك الجهم في الحرب ، حتى قتل الحارث وجهم في قصة محزنة عام ١٢٨ (١) فقتله إذن كان لسبب سياسي وليس لسبب ديني . وأما أن هشام بن عبد الملك أرسل إلى عامله على خراسان نصر بن سيار : أما بعد ، نعيم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية ، فإن ظفرت به فاقتله . . فهلما فقط ذو الرماد في العين ، فجهم لم يكن من الدهرية ، وإنما كان ، كما لاحظ القاسمي بحق ، كاتب الحارث بن سريج ، وكلاهما كانا يدعوان لله ورسوله (٢) .

ما هي الملل التي دعت جهماً إلى القيام بنشر آرائه ؟

أولاً : معبد الجهنى - فقد راعت آراء معبد الجهنى في التقدير جهماً ، وكان جهم جبرياً ، فقام في خراسان يدعو إلى اعتناق فكرة الجبر المطلق .

ثانياً : مقاتل بن سليمان - قلنا إن جهماً ذهب إلى بلخ ، وقابل فيه المفسر المشهور مقاتل بن سليمان وكانت شهرته قد عمت البلاد الإسلامية . ولكن مقاتلا كان مشبهاً ، بحيث يقول الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان « أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء ، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه ، إن هذا معطل وذالك مشبه ، وإن لهما رأيين خبيثين » ونستخلص من هذا أن جهماً نادى بنفي الصفات حين رأى مقاتل ابن سليمان ينادى بالتشبيه . وتقول المصادر إن مقاتلا كان يضبط الإسناد ، وكان يقص في الجامع بحرو ، فقدم جهم ، فجلس إلى مقاتل ، فوقعت العصبية ، أى فوقعت الشحنة واليقضاء بينهما ، فوضع كل واحد منهما كتاباً على الآخر . ويقول الجوزجاني « كان مقاتل دجالاً جسوراً » (٣) ولم يصل إلينا كتاب جهم ، ولكن بقيت أجزاء من تفسير مقاتل كما أن كتاب الاستقامة والرد على أهل الأهواء لخشيش بن أصرم (المتوفى عام ٢٥٥هـ)

(١) الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج ٧ ص ٢٢٠ ، ١٢١ ، ٢٢٦ وأيضاً ٢٣٧ وما بعدها
وج ٩ ص ٤٢ ، ٤٣ - وابن الأثير ، الكامل ج ٥ ص ١٢٧
(٢) القاسمي : تاريخ الجهمية والمرتزة ص ١٢ ، ١٣
(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٦٩ .

ما زال موجوداً ، وخشيش من أعظم العقلة ولكنه كان حشوباً^(١) ومع أن الكتابين لسا بين يدي الآن ، ولكن قد نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين أحمد بن عبد الرحمن الملطى (المتوفى عام ١٢٧٧هـ) ويعتبر هذا الكتاب من أقدم الكتب التي تكلمت عن الفرق الإسلامية الأولى . وقد استند الملطى في عرض آراء جههم على كتابي مقاتل وخشيش .

كانت هناك إذن عداوة ضارية بين جههم والحشوية . وقد تغالى جههم في التنزيه قدر تغالى أعدائه في الحشو والتشبيه والتجسيم . وهذا ما دعا الملطى أن يردد التهمة القديمة التي وضعها كتاب الرد على الزنادقة والجهمية : أن الجههم بن صفوان اشتق كلامه من السمينة ، أو أنهم شككوه في دينه ، حتى ترك الصلاة أربعين يوماً . وقال : لا أصل لمن لا أعرفه ، ثم خرج بعد عزله واشتق هذا الكلام ، أى كلام السمينة ، وبنى عليه من بعده آراءه في التنزيه^(٢) .

وهذا الكلام لا أساس له من الصحة . وقد رأينا من قبل كيف حاول بن التديم أن يرد آراء الجعد بن درهم إلى الماتوية ، كما أن ابن تيمية يجعله فيلسوفاً صابئاً حرنائياً ، تلك محاولة قام بها خصوم المذاهب . وفي الحقيقة أن الجههم بن صفوان كان مفكراً مسلماً . بل خرج داعياً مع الحارث بن سريج إلى الكتاب والسنة ، أو بمعنى أدق كان يؤمن بالأصل الإسلامي المشهور « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وقد لاحظ البغدادي والإسفرائيني مع شدة عداوتهما تغالى ملحد أهل السنة والجماعة - أن جههم بن صفوان كان يعمل السلاح ويحارب السلطان^(٣) . ويقول الإسفرائيني « ومع هذه البدع التي حكيناها عنه ، كان يعانى الخروج وتعاطى السلاح وكان يعمل السلاح ويخرج على السلطان ويتصب القتال معه ، ووافق الحارث ابن سريج في وقايعه ، وخرج على نصر بن سيار حتى قتله سلم بن أحوز المازني في آخر أيام الرواية^(٤) . ويقول السلي المتأخر جمال الدين القاسمي الدمشقي أن الجههم بن صفوان وغدومه الحارث بن سريج كانا « يقيان أحكام الكتاب والسنة ، وجعل الأمر شورى ، وأبى الانغماس في إمرأة الظالمين ، ورفض أعطياتهم والعمل لهم » . وفي موضع آخر يقول « إن الدهرية لا يقرن بألوهية ولا نبوة ، وجههم كان داعية للكتاب والسنة ، ناقماً على من انحرف عنهما مجتهداً في أبواب من مسائل الصفات ، فلا يستحل نيزه بالدهرية »^(٥)

(١) مقدمة التنبيه في الرد على أهل الأهواء ص ٧ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١٢٨ .

(٤) الإسفرائيني : التصدير . ص ٦٤ .

(٥) جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

ثالثاً : المنهج العقلى - إن تحكم العقل فى التصوص كان دعوة جديدة بدأها الجهد ورأى جهه صحتها . وبخاصة أن اليهود والنصارى من ناحية ، والماتوية والمذاهب الفارسية من ناحية كانت تقدم بقسوة وقوة لمحاربة الإسلام ومجادلته ، فرأى أن منهج الحديث لا يفيد بشئاً ، بل إنه يحمل إلى الإسلام سمواً شديدة لم يقو علماء الحديث على مقاومتها ، فاقترى لوضع هذا المنهج : وهو المنهج الذى اعتنقه المعتزلة فيما بعد ، وحاربوا به أعلامه الإسلام .

ولا شك أن الجهم بن صفوان فضلاً كبيراً على الإسلام ، ولكنه ، كما يقول محمد بن زاهد الكوثرى فى مقدمته الرائعة لتبيين كذب المقتري فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعري ، « أفرط فى الثنى حتى قال : إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد ، ولم يفرق بين الاشتراك فى الاسم والاشتراك فى المعنى ، والمنوع هو الثانى دون الأول ويشترط كونه وارداً فى الشرع ، لأن العلم مثلاً بما ورد وصف الخالق به والمخلوق ، مع أنه ليس بمشترك بينهما فى المعنى ، لأن علم الله حضوري وعلم المخلوق حصولي ، وكللك بقية الصفات »^(١) .

آراء الجهم بن صفوان الكلامية

قلنا إن منهج الجهم بن صفوان - الذى أدخله فى الحياة العقلية الإسلامية - هو التأويل ، فبدأ يطبق منهج التأويل على كل المشكلات العقلية التى كانت تشغل العالم الإسلامى حيثئلا ومع أن كتابه الذى وضعه عن مقاتل بن سليمان لم يصل إلينا ، إلا أن جملة آرائه قد احتفظ بها مؤرخو الفرق . كما أن نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع الملطى قد كشف لنا عن مجادلاته مع مقاتل بن سليمان ، إذ أن الملطى استند فى تنفيد آراء الجهم على آراء مقاتل . وسأقدم لكم ملخصاً عاماً لأهم آرائه .

مشكلة الألوهية

(١) الذات والصفات :

الله ذات فقط ، وليس شيئاً ، « لا يقال إنه شيء » ، لأن الشيء هو المخلوق الذى له مثل ، « ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء »^(٢) . ويقول الملطى إن جهماً يقول « إن الله لا شيء

(١) محمد بن زاهد الكوثرى ، مقدمة تبين كذب المقتري فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعري : لابن عساكر ص ١٢ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٨١ ، ٢٨٠ - ٢ ص ١٨٠ والملطى - التنبيه ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ .

وما من شيء ولا في شيء ، ، ويدعو أنه كان يرد على طوائف من المسلمين تقرر أن الله شيء بمعنى أنه جسم ، إذن الأشعري يقرر أن المشبهة تقول « معنى أن الله شيء ، معنى أن جسم » . فجهم إذن ينكر شئية الله بمعنى جسميته ، أو أنه موجود بمعنى الوجود الحسي . ولكن هل معنى هذا أن جهماً ينفي الصفات الأزلية كلها وأنه معطل للصفات وأنه ليس له (تعالى) علم ولا قدرة ولا رحمة ولا غضب ولا نحو ذلك من صفاته ^(١) ؟ يذكر الملطي : إن جهماً يقول « لا يقع عليه صفة ، ولا معرفة شيء ، ولا توهم شيء ، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين فوقعوا عليه اسم الألوهية ، ولا يصفونه بصفة تقع عليها الألوهية » ^(٢) .

إن الشهرستاني يقول إن جهماً « نفي الصفات الأزلية » ، ولكنه استدرك فقال إن جهماً يقرر أن الله « لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه » ، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً ، فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق ^(٣) . وعند البندائي أن جهماً يقول « لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء موجود وحى وعالم ومريد ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر وموجد ، وفاعل وخالق وعحي ويميت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده » ^(٤) . وكذلك الإسفراييني : « كان جهم يقول إن الله تعالى لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد ، فلا يجوز أن يقال في حقه إنه حى أو عالم ، أو مريد أو موجود ، لأن هذه الصفات تطلق على العبيد وقال : إنما يقال في وصفه أنه قادر ، موجد ، فاعل ، خالق ، محيى ، ويميت ، لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد » ^(٥) ونرى من هذا أن جهماً لا ينفي الصفات الأزلية وإنما يحاول فقط تنزيه الذات عن كل ما يعلق بها من شوائب التمثيل والتشبيه ، فاحفظ الله بصفات القدرة والإيجاد والفعل والخلق والإحياء والإماتة ، فجهم ليس معطلاً بإطلاق ، وإنما كان ينكر التشبيه الذى انتشر على أيدي الحشوية من أمثال مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحى .

أنكر جهم الصفات الأزلية التى يوحى مدلولها بالمشاركة مع المخلوقات ، وكانت أهم مشكلة تصادفه في هذه الصفات هى مشكلة العلم ، فقرر جهم أن علم الله محدث ، هو أحدهم فاعلم به ، وأنه غير الله . وينقل عنه ابن حزم أن « لو كان علم الله تعالى لم يزل ، لكان لا يخلو عن أن يكون هو الله أو هو غيره ، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل ، فهذا تشريك

(١) ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ج ٢ ص ٢٠ .

(٢) الملطي : الفتنه ص ١٩٣ ، ١٩٤ - ونقل للملطي لا يصح بالحيدة .

(٣) الشهرستاني - الملل ج ٦ ص ١٢٣ .

(٤) البندائي : الفرق بين الفرق .. ص ١٢٨ .

(٥) الإسفراييني : التجميع .. ص ٦٤ .

فه تعالى وإيجاب الألفية لغيره تعالى وهذا كفر ، وإن كان هو الله ، فالله علم ، وهذا إلحاد^(١) ولكن كيف أحدث هذا العلم ؟ نقل الأشعري عنه نصين مختلفين . أحدهما أنه « قد يجوز علمه أن يكون الله عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها يعلم بعلمه قبلاً » ومعنى هذا أن علم الله حادث ، ولكن الله أحدثه قبل حدوث الأشياء . والنص الآخر هو : « أن الله يعلم الشيء في حال حدوثه . ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهو معدوم ، لأن الشيء عنده هو الجسم الموجود وما ليس بمجرد فليس بشيء فيعلم أو يجهل^(٢) » ، ومعنى هذا أن علم الله حادث يحدث الحادثات . ولكن المرجح أن الجهم ينهب إلى القول الثاني والأشعري يقرر في موضع آخر أن الجهم يقول : « إنه لا يقال إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون »^(٣) .

ويقرر جهم أن علم الله حادث لا في محل ، أو بمعنى أدق أثبت للبارى علوماً حادثة لا في محل^(٤) . ويعلم جهم هذا بما يأتي : لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه ، لأنه لو علم به قبل خلقه ، لم يخل إما أن يكون علمه بأنه سيحدثه يتي بعد أن يوجده أم لا ، ولا يجوز أن يتي لأنه بعد أن أوجده لا يتي العلم بأنه سيحدثه ، لأن العلم بأنه أوجده غير العلم بأنه سيحدثه ضرورة ، ولا لا تقلب العلم جهلاً وهو على الله سبحانه محال . وإن لم يتي علمه بأنه سيحدثه بعد أن أوجده ، فقد تغير ، والتغير على الله محال . وإذا ثبت هذا تعين أن يكون علمه حادثاً بحدوث الإيجاد ، وذلك يؤدي إلى أن ذاته محل للحوادث ، وهو محال . وإما أن يحدث علمه في محل ، وهو أيضاً ، لأنه يؤدي إلى أن يكون المحل موصوفاً بعلم البارى تعالى ، وهو محال . فتعين أن يكون علمه حادثاً في محل^(٥) .

يقدم هذا النص الرائع الذي أورده لنا اليعقوبى والشهرستانى صورة من صور تفكير الجهم . إن الجهم يحاول في هذا النص تنزيه الذات المطلقة عن كل تغير ، والعلم كصفة أزلية تتناول المعلومات الحادثة ، ستؤدى في نظر الجهم إلى تغير في العلم ، وبالتالي إلى تغير في الذات ، ثم لا يمكن أن يكون العلم في محل لأن العلم هو علم بالحادثات ، وهذا المحل إما أن يكون ذات الله ، فتكون ذات الله محلاً للحوادث . . . هذا ما سيذهب إليه الكرامية فيما بعد ، وهو محال عند الجهم . وإما أن يكون في محل ، فيكون المحل موصوفاً بصفات العلم الإلهى ، وهذا محال ؛

(١) ابن حزم : الفصل ج ١٢ ص ١٢٧ ، وما بعدها وقد أورد ابن حزم نصوصاً في غاية الأهمية للجهم بن صفوان .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين .. ج ١ ص ٤٨٤ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين .. ج ١ ص ٣٨ .

(٤) البندادى : التفرق بين الفرق .. ص ١١٣ والرقائق الصفلى ١٤٧ - ١٤٨ .

(٥) البندادى : نفس المصدر نفس الصيغة والرقائق الصفلى بنفس الورقة .

وقد دعاه هلم إلى « أن يثبت علومك حادثة بعدد المعلومات الموجودة »^(١) فالعلم الحادث يتجدد دائماً بتجدد الحوادث .

والكلام كالعلم صفة حادثة ، فلم يكلم الله موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام أحدثه ، « كانوا يقولون إن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً في غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وأن قوله تعالى « وإذ نادى ربك موسى » وقيل النبي : إن الله يتزل كل ليلة فيقول : من يدعوني فأستجيب . . . إلخ . معناه أن ملكاً يقول ذلك عنه كما يقال : نادى السلطان . وهنا تأتي مشكلة القرآن ، وقد أجمعت المصادر على أن الجهم كان يقول بخلق القرآن^(٢) . ولكن الأشعري يمدنا بالنص الآتي : « وحكى زرقان عن الجهم أنه كان يقول : إن القرآن جسم ، وهو فعل الله »^(٣) . فما هو المقصود بكلمة جسم ؟ هل المقصود بها أنه « شيء موجود » وما دام القرآن هو شيء موجود فهو حادث وليس بقديم ، ومن ثمة فهو مخلوق ؟ أو أن وصف القرآن يحسم ونسبته إلى جهم هو إلزام من أعدائه ؟ وهل اتخلت كلمة جسم مصطلحها الفني في ذلك الوقت المبكر ؟ هل هي تشير إلى « شيء » أم تشير إلى « جوهر » ؟

إنني أميل إلى القول بأنه استخدم الكلمة ، وأنه استخدمها بمعنى « شيء موجود » ، والشيء الموجود لابد أن يكون جسماً ، خاصة وأنه استخدم كلمة الجسم للحركة فيقول « إن الحركات أجسام »^(٤) . وهذا نص أيضاً يورده الأشعري عن زرقان عن جهم : « أنه كان يزعم أن الحركة جسم ومحال أن تكون غير جسم ، لأن غير الجسم هو الله سبحانه ، فلا يكون شيء يشبهه »^(٥) وهنا يتضح لنا منطلق الجهم : هناك جسم ولا جسم ، أما الجسم فهو الموجودات ، واللاجسم هو الله فقط أو هو اللات الإلهية وحدها منفردة لا شيء بجوارها ، والقرآن موجود فهو جسم . ومن العجب أننا سنجد عند الكرامية العكس تماماً ، فالكرامية تقول : إن الموجودات جسم وعرض ، والله وحده هو الجسم . ولكن الكرامية أو محمد بن كرام مات عام ٢٥٥ هـ أي مات بعد مائة عام من وفاة الجهم ، فنلحظ إذن أن الجهم كان ينكر أنوال مقاتل بن سليمان ، ولا بد أن مقاتلاً كان يعيش في وسط يهودي ومسيحي ، أخذ عنه التجسيم والتشبيه ، وفرخ التجسيم وباض في خراسان حتى وجد ابن كرام البيئة الصالحة له . وأنكر الجهم بن صفوان أيضاً حدوث الحوادث في ذات الله ، وقد نادى بمكس هذا

(١) الكهرستاني : الملل والنحل .. ج ١ ص ١١٤ .

(٢) انظر أيضاً ابن تيمية - مؤلفه . ج ١ ص ١٨٧ - وصحوة الرسائل ج ٢ ص ٢٦ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٥٨٩ .

(٤) نفس المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٣٤٦ .

محمد بن كرام فيما بعد ، ولا شك أيضاً أنها كانت عقيدة مقاتل بن سليمان ، وأن الجهم كان ينكرها بشدة وقوة . هل هناك مصدر خارجي لفكرة الجسمية والتشبيه في ذلك الوقت ؟ إن المؤرخين الإسلاميين اتهموا مقاتل بن سليمان أنه كان يأخذ عن اليهود والنصارى ما يوافقهم ، وقد فشا التجسيم والتشبيه لدى الاثنين خلال العهد القديم وتفسيراته كما نعلم . ولكن فكرة « جسمية الموجودات » هي فكرة رواقية ، وجسمية الحركة أيضاً فكرة رواقية ، وقد كانت الرواقية منتشرة في كنائس النصارى . ولكن إذا كان مقاتل بن سليمان قد استخدم كل هذا التفكير الرواقى أو اليهودى أو المسيحى ، فإن جهماً لم يستخلمه على الإطلاق ، لقد وضعت الجسمة الله في الكون ، واعتبرته الجسم الوحيد ، أما الجهمية ، فقد اعتبرت الله خارج الكون واعتبرت كل ما غير الله جسماً . إن منطق الأولى سيؤدى إلى نتائج خطيرة في تاريخ الفكر الإسلامى لا محل للكشف عنها الآن ، أما منطق الجهمية فيؤدى إلى التنزيه المطلق .

وقد انتقل التجسيم إلى الكرامية كما نعلم ، وانتقل من الكرامية إلى تقي الدين بن تيمية ، ومنه إلى السلف المتأخرين ، وانتقل التنزيه إلى المحترلة ولكن كلتا الطائفتين لم تحلأ الإشكال ، إنما كان حله على يد مفكرى الأشاعرة بمبدئهم الخالد : وهو أن لله صفات لا ينبغي أن يقال إنها هي أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا إنها موافقة أو مخالفة ولا إنها ثابتة أو متلازمة أو متصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أولاً تشبهه ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موحدة به ، قائمة ببلاته مخصصة به ^(١) .

وقد انتصرت عقيدة الأشاعرة خلال المصور ، وسادت العالم الإسلامى حتى الآن .

(ب) رؤية الله :

وتلك مشكلة أخلت مكانها الكثير في اختلافات الفرق ، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى إمكان رؤية الله في اليوم الآخر . واستندوا على دليل عقلى هو أن كل ما لا تصح رؤيته ، لم يقرر وجوده ، كالمعلوم ، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته — كسائر الموجودات . ثم أخذ الأشاعرة يفسرون الآيات القرآنية الواردة في إمكانية الرؤية ، منها قول الله (تحبهم يوم يلقونه سلام) ، واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية خصوصاً ، حيث لا يجوز فيه التلاقى بالدوات والتهام بينهما ^(٢) . أى أنه لا يجوز أن تتلاقى وتهام ذات الله بدوات المخلوقات . فنعنى اللقاء هنا هو الرؤية ، ثم قول الله « وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة » وقوله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » ، ولا يرقى وجوههم قدر ولا ذلة

(١) الإفراسيبي : التبصير في الدين ص ١٠٠ .

(٢) الملطى : الرد .. ص ١٠٨ - ١٠٩ واملش الكثرى .

أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون . والحسنى هي الخلود في الجنة ، وليس وراء الجنة من نعيم سوى رؤية الله . وهناك آيات كثيرة متعددة تثبت الرؤية لكن جهماً أنكر النظر إلى الله . ويستند هذا الإنكار على أصله أن الله ليس بموجود ، وما لا يقرر وجوده ، لا تصح رؤيته . ولقد أخطأ جهم في هذا خطأ شديداً ، لقد ذهب بالتزويه إلى حد فعال . ولكن ليس معنى إنكار وصفه تعالى بصفة يشارك فيها المخلوق ، أن ننكر حقيقة قرآنية صريحة ، وأيد السمع فيها اجتهاد العقول .

ولكن جهماً سار هنا إلى النتائج اللازمة لمنطقه المتحيز الجاهل ، فنكبت الحقيقة ، حتى أدركها — خلال اختلافات الفرق — مشيخة الأشاعرة من ناحية ، ومشيخة الماتريدية من ناحية ، وقد وافق المحترق من بعد جهماً فيما ذهب .

(ج) فناء الخللين أو فناء الحركة :

أثيرت مسألة فناء الخللين عند اليهود من قبل كما ذكر المقدسي ثم أثبت نفس المسألة عند المسلمين لقمة روايات عن ابن مسعود أنه قال : يأتي على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد ، وذلك بعد ما لبثوا أحقاباً . وكذلك عن الشعبي « جهنم أسرع المارين خراباً » ، وكذلك عن عمر : لو لبث أهل النار في جلد رمل عالج ، لكان لم ياربين . فن ناحية النقل ، ثمة اختلاف في أبلية النار^(١) .

ولقد اتهم جهنم بن صفوان بأنه نادى بفناء الخلود ، أو بمعنى أدق بانتهاء الجنة والنار^(٢) ، فهو يقرر صراحة أن حركات أهل الخللين تنقطع ، والجنة والنار يقتبان بعد دخول أهلها فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتأنم أهل النار بجميها^(٣) . وفي نص آخر « الجنة والنار تفتيان وتبيلان ، ويفنى أهلها حتى يكون الله موجوداً لا شيء معه ، كما كان موجوداً لا شيء معه ، وأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة ، وأهل النار في النار »^(٤) . وفي نص ثالث « لقد سر الله ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار تفتيان ويفنى أهلها ، حتى يكون الله سبحانه آخر لا شيء معه كما كان أولاً لا شيء معه »^(٥) . والمحاولة كما نرى محاولة للتزويه المطلق ، إذ أن القلم والسرمدية لله وحده فهو بالآخر . بل يقرر الجهم أن

(١) المقدسي - البلد ج ١ ص ١٩٩ إلى ٢١٣ .

(٢) الملقى : انتهى ص ٩٥ ، ٩٦ ويورد الملقى إزاعات بيته تماماً عن روح اللعب الجهمي وانظر أيضاً ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) التهرستاني : الملل ج ١ ص ١١٥ ، والرقائق الصفدي ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) الأضمرى مقالات ج ٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ١٦٤ وكذلك ج ٢ ص ٤٧٤ .

« معنى الآخر أنه لا يزال كائناً موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره »^(١) فكل شيء يقف ولا يبقى إلا الله، ولكل شيء غاية ونهاية وآخر حتى الجنة والنار . والجهم هنا يفسر معنى « الآخر » التي أوردتها النصوص القرآنية تفسيره الخاص المتزه ، ولكنه يستند في الآن عينه على مبدأ فلسفي : « لا يتصور حركات لا تنتهي آخرًا ، كما لا تتصور حركات لا تنتهي أولًا »^(٢) والحركة — كما قلنا — جسم ، والجسم موجود له مبدأ ونهاية ، فهي حادثه ، والحادث يفسد . . وكذلك الجنة والنار وحركات ساكنتها .

وحاول جهم أن يفسر الآيات التي تؤكد الخلود تفسيراً مجازياً ، فحمل قوله تعالى « خالدين فيها » على المبالغة والتأكيد دين الحقيقة في التخليد ، كما تقول « خطد الله ملك فلان » وهذا منهج في التأويل عجيب . ثم بحث في الآيات لعله يجد فيها ما يحقق فكرة الانقطاع ، فقابلته الآية : « خالدين فيها ما حامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك » (الآية ٢٠٨ — هود ١١) ، فرأى فيها اشتراطاً واستثناء ، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء^(٣) . وقد تناسى جهم الآيات الكثيرة التي تقرر بقاء الجنة بقاء سردياً : (لم فيها نعم مقيم) ، (خالدين فيها أبداً إن الله عنده أجر عظيم) (ما عندكم يندوموا عند الله باق) (لا يدرون فيها الموت) (وأن الآخرة هي دار القرار) (ما كنتم فيها أبداً) (فادخلوها خالدين) (وما هم منها بمخرجين) . وعن بقاء النار : (لا يقضى عليهم فيموتوا) (لا يموت فيها ولا يحيى) (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولم يلبسوا فيها) .

وينبغي أن نلاحظ أن الجهم بن صفوان يقرر أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فئتهما ، ولكن الأمر هو أنه لا بد لكل حركة من نهاية ، إن الحركة لا تبقى زمانين — إن أردنا أن نعبر عن فكرته في فناء الحركة بتضمير أحدث بكثير من زمن جهم .

ويتكلم أبو المنذر الملاف عن سكنين الحركة في أهل الجنة والنار ، وسرى نقي الدين ابن تيمية يؤمن بنهاية النار ، وأن أهلها يخرجون منها جميعاً بعد استيفاء العقاب . وقرر الجهم أيضاً أن الله لم يخلق الجنة بعد ، أما جنة آدم فقد خلقها وأفتاها ، أراد بهذا أيضاً إنكار قلم الجنة^(٤) .

(١) الشيرازي : للعلل ج ١ ص ٢١١ .

(٢) الباقي للسفدي ص ١٤٧ ، ١٤٨ وابن تيمية . موافقة ج ١ ص ١٨٦ .

(٣) الشيرازي : للعلل والنحل ج ١ ص ١٦٣ .

(٤) للعلل : لنتيجه ص ١٣٠ ، ١٣١ .

المشكلة الإنسانية

(١) الجبر :

الجبر في الاصطلاح الفنى الكلاي هو نفي الفعل حقيقة عن الإنسان ، وإضافته إلى الله . وقد اختلفت المجبرة إلى قسمين : مجبرة خالصة ، وهى التى لا تثبت فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . ومجبرة متوسطة ، وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا . وقد اعتبر الجهم ابن صفوان من الجبرية الخالصة^(١) ، والنصوص التى وردت إلينا واضحة فى ذلك ، فالشهرستاني ينقل عنه أنه يقول فى القدرة الحادثة : « إن الإنسان ليس يقدر على فعل ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وسرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيّمت السماء وأمطرت ، وأزهت الأرض وأنبثت ، إلى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر »^(٢) . وهذا كلام فى الجبر خالص ، يجبر الجهم فيه الإنسان كالحیوان والجماد ، وينكر الاستطاعة وهى القدرة على الفعل . يقول البغدادي إن جهما قال « بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها ، وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الریح ، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به »^(٣) ويردد نفس الشيء الإسفرائینی فى التبيين^(٤) .

ولكن النص الرائع الذى حفظه لنا الأشعري يوضح لنا موقف الجهم توضيحا أدق ، يقول الجهم : « لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله وحده ، وأنه هو المفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه . ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف » يقول الجهم : « إنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له مفرداً له »^(٥) . فالإنسان إذن ليس مجبراً مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء ،

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١١٣ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١٣٨ .

(٤) الإسفرائینی : التبيين ص ٦٣ .

(٥) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٩ .

إن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد ، ونطق له اختياراً انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات . فإلهم جبرى لا شك في ذلك ، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة ، ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار ، إنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي ، العقيدة الناجية : عقيدة الأشاعرة .

وينبغي أن نلاحظ أن هذا الأصل يفصل بينه وبين المعتزلة فصلاً تاماً ، فالمعتزلة نادوا بالقدرة الإنسانية المستقلة الحرة ، ولم يجعلوا على سلطان أفعال الإنسان سلطاناً .

(ب) الإيمان :

الإيمان عند الجمهور هو ما قر في القلب ونطق به اللسان ، وقد اختلفت طوائف المسلمين فيما بعد اختلافاً شديداً في هذه المسألة : ويدعو أن جرائم الخلاف قد وجدت عند إلهم وقد ذكر القاضي عبد الجبار أن وأصل بن عطاء قد أرسل تلميذه حفص بن سالم لمناظرة جهم في قوله بأن الإيمان خصلة واحدة ، وهي المعرفة^(١) ، وقد نقل إلينا فيما نقل من عباراته أنه يزعم « أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ورسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان » . فالإيمان إذن لا يتناول إلا الباطن بحيث إن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه ، فإنه لا يكفر بيمينه ، « فالمعرفة بالله فحسب شرط العقد ، العلم أو المعرفة لا تزول بنطق اللسان ، « والإيمان لا يتبعض » أى لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل . « ولا يتفاضل أهل القبلة فيه ، كلهم سواء : إيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ أن المعارف لا تتفاضل »^(٢) وفي نص آخر يقول « إن الكفر خصلة واحدة وبالقلب يكون : وهو الجهل بالله »^(٣) .

وقد أدى هذا الأصل من أصول عقيدة جهم إلى هجوم أهل السنة والجماعة عليه ، فالإيمان باتفاق المسلمين لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح وما تركب منهما ، فهو : تصديق القلب بما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ودعاوى الخلق إليه وحسن الأدلة عليه ، مع التلطف بالشهادتين وعدم الإتيان بأعمال الكفر . وقد حمل إلينا التاريخ مناقشة الإمام أبي حنيفة النعمان إلهم ، وأن جهماً أخبر الإمام أن عقيدته أن من عرف الله بقلبه

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٢ ، والذهبي : الفرق ص ١٧٨ ، الشهرستاني : الملل

ج ٢ ص ١١٥ .

(٣) الأشعري نفس المصدر ص ١٤٢ .

وعرف أنه واحد لا شريك له ولا ند ، وعرفه بصفاته وأنه ليس كمثل شيء ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه مات مؤمناً . وقد هاجمه أبو حنيفة الذي أعلن أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان^(١) .

ونرى الإمام تاج الدين السبكي يعتبر قول جهم بن صفوان بأن الإيمان هو المعرفة فقط بدعة شنعاء لا أقبح منها . ويحاول السبكي أن يجد بلهم مخرجاً فيقول : « وأما جهم فنحن على قطع بأنه رجل مبتدع ، ومع ذلك لا أعتقد أنه ينتهى إلى القول بأن ما عائد الله ورسوله وأظهر الكفر وتعبده ، يكون مؤمناً لكونه عرف بقلبه . فلعل الناقل عنه حمل اللفظ مالا يطيقه أو جازف الناقل عنه غيره » . ويضرب مثلاً لهذا النقل الجاهل : ابن حزم الذي قرر في كتابه الفصل أن البلهم بن صفوان وأبا الحسن الأشعري يذهبان إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله ، وإن أظهر الإيمان بلسانه وصباراته ، فإذا عرف الله بقلبه ، كان مسلماً^(٢) . ويرى السبكي أن ابن حزم جاهل بالمذاهب الكلامية يتكلم بدون وعي ، وهذا حق ، وأن هذا كذب على الأشعري والأشاعرة ، إذ أن الأشعري وأصحابه يقولون إن من تلفظ بالكفر أو فعل أعمال الكفار فهو كافر بالله ، ولكنه إذا صبح أن جهماً آمن بهذا المذهب « فهو مذهب مردود ، محجوج بالإجماع ، لا يعبأ به ولا يلتفت إلى قائله وليس جهم ممن يعتد بقوله ، ولولا الوفاء بتعداد المذاهب لما ذكرنا هذا الرجل ولا مذهبه فإنه رجل ولاج خراج هجاء على خرق حجاب الهيبة ، بعيد عن أغوار الشريعة ، يزعم أنه ذو تحقيقات باهرة ، وما هي إلا ترهات قاصرة ، ويدعى أن له مثاقب في النظر ، وما هي إلا عقارب أو أضرء » . ثم حين يذكر المذهب المقابل للجهمية وهو مذهب الكرامية في الإيمان وهو أنه إقرار الشهادتين فقط ، أى أنه « قول » - يقول : اعلم أن جهماً غاص في المعاني يزعمه وأعرض عن الظواهر ، فسقط على أم رأسه ، قامت عليه حجج الشرع ، ومنعته على سبيل الحق أى منع ، وابن كرام انسحب على الظواهر ، وأعرض عن ضوائر القلوب ، فوقع من حائق الحق إلى حضيض الباطل ، وخرج من قضايا العقول ، وتبرأ منه المنقول ، فلا هو على الحق ولا هؤلاء^(٣) ، ونحن نسأل : هل كان هناك في خراسان ، في موطن الكرامية فيما بعد - وفيها عشعت وفرخت - من ينادى بأن الإيمان قول فقط ، فأعلن جهم ، مناقضاً هذا ، أن الإيمان معرفة بالقلب فقط ؟ ولنلحظ أيضاً أن في رأى جهم عنصراً شيعياً ، فالإيمان عند الشيعة هو معرفة بالقلب فقط !!

ولكن السبكي ، برغم مهاجمته العنيفة للجهمية وللجهم في مسألة الإيمان ، يحاول أن يجد

(١) السبكي للناقب ج ١ ص ١٤٥ إلى ١٤٨ .

(٢) السبكي طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٣ .

(٣) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ١ ص ٤٥

له مخرجاً كما قلت ، فيذكر أن هناك من يقولون إن الإيمان لا يكون إلا في القلب وحده دون سائر الجوارح ، ويقسم هؤلاء إلى فريقين . فريق يقول بأن الإسلام غير الإيمان ، وأن الإسلام يكون في الجوارح وأن النطق لا يبد منه وأن القادر عليه بدون النطق به كالمزور لا تنفعه معرفة القلب . ويذكر السبكي أن القائلين بهذا هم أصحاب أبي الحسن الأشعري . والفريق الثاني « لا يدرى مذهبهم في الجوارح ما هو » . ويقول السبكي بأن القائلين بهذا هم الجهمية والجبالية أصحاب جهم بن صفوان والحسن بن الفضل البجلي ، ثم يضع هذا النص الجميل المتسامح وهو : « والذي يطلب على الظن أنهم يقولون : الإيمان معرفة القلب ، والإسلام النطق بالشهادتين ، وسائر الجوارح لا تسمى أعمالها إيماناً ولا إسلاماً » . وبهذا يرى السبكي الجهمية من الخروج على الإسلام فيقول : « وخرج من هذا أن أحداً لا يقول إن القادر على النطق بالشهادتين مسامح بتركه ، بل قال ذلك قائل لراغب الشريعة وجاء بالخطة الشنيعة ، وخرق لإجماع المسلمين ، وقنع في دعوة سيد المرسلين ^(١) بهذا الموقف المتسامح ، يعود السبكي إلى وضع جهم بن صفوان في الإطار الإسلامي .

(٥) إعجاب المعارف بالعقل :

إعجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع - ^(٢) هي هذه القاعدة المشهورة التي وضعها جهم . وتفسرها : أن العقل يجب ما في الأشياء من صلاح وقبح وفساد وحسن . العقل وحده هو الذي يفعل هذا قبل أن ينزل الوحي مقررأ أن هذا الشيء حسن وأن هذا قبيح . ولعل هذا الأصل الذي وضعه الجهم اتخذته المعتزلة فيما بعد ، وبنوا عليه نظريتهم المشهورة في المعرفة : التحسين والتبجيل .

جهم بن صفوان والمشبهة الحشوية

(١) العرشية :

كان أول اختلاف بين الجهم بن صفوان وبين المشبهة حول العرشية وحقيقتها . ويبدو أن هذه المشكلة الدقيقة قد نشأت في وقت مبكر تحت تأثيرات ودواع لغوية ، وأن الجهم قد راعه تفسير العرشية تفسيراً مادياً ، ومن المؤكد أن مقاتل بن سليمان كان يدعو إلى التفسير المادي لعرش الله . فوقف جهم له يدعو إلى تحكيم العقل في تفسير العرش . ولكن كل ما نقله إلينا

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ١ ص ٣٦ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١١٥ والنهاية - الاتصال ص ١٨١ ، ٢٢٢ .

الملطى هو فقرة عن أبي عاصم خشيش بن أصرم يقول فيها : « وقد أنكر جهم أن يكون الله على العرش » . أو أن جهماً أنكر الاستواء^(١).

يورد خشيش الآيات والأثار التي تذكر العرش^(٢) ويعلق أبو عاصم : من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر بالله أجمع ، فمن أنكر العرش ، فقد كفر به أجمع ، ومن أنكر العرش ، فقد كفر بالله ، فوجاءت الآثار بأن لله عرشاً وأنه على عرشه . وقد لاحظ علمنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوثري : « وليس في تلك الآيات والأثار شيء يدل على الاستقرار الحسى على العرش . وعلى التمكن بمكان^(٣) . أما الآثار التي أوردتها خشيش ، وفيها تصريح بمادية العرش ومادية الاستواء فهي من الإسرائيلية المرفوضة .

والأحظ أن خشيش بن أصرم لم يورد أدلة جهم في إنكار الاستواء ، كما أن جهماً لم ينكر العرش وإنما أنكر الاستواء المادى عليه . فقيل خشيش بن أصرم بأن من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع — لا ينطبق على جهم ، إن جهماً لم ينكر الآية ولم ينكر العرشية ، وإنما فسر الاستواء بالاستيلاء ، وأنكر هذا التفسير الحسى الذى نفذ إلى التفسير القرآنى . وقد كان من المعروف عند العرب أن الاستواء هو الاستيلاء^(٤) . وليس معناه الاستقرار في مكان عرشه وجلسه عليه . وقد أدخلت مسألة العرشية بعد جهم ومقاتل بن سليمان مكانها الكبير في خلاقات الفرق .

وتتصل بالعرشية مشكلة الكرسي أو على الأقل تشبهها . هل لله كرسي مادي كما أن له عرشاً مادياً قال أبو عاصم « وأنكر جهم أن يكون لله كرسي » . ثم ذكر خشيش الآية « وسع كرسيه السموات والأرض » ثم ذكر بعض تفاسير لابن عباس ، وبعض الأحاديث الموضوعة ، مثل حديث المقام المحمود في صورته المشبهة ، ثم حديث « ما من ليلة إلا ينزل ربكم إلى السماء ، وإذا نزل إلى السماء خر أهلها سجوداً »^(٥) وهو حديث ضعيف ، ثم بعض الآثار الإسرائيلية عن وهب بن منبه .

(١) للمطلى : التتبيه ص ١١٩ .

(٢) للمطلى : التتبيه ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

(٣) للمطلى : التتبيه ص ٩٧ هامش (١) .

(٤) يذكر ابن كثير أن الجهمية تستدل على إنكار الاستواء على بيت الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف يدم موارق

وقد قيل البيت في بشر بن مروان الأموي وهو أخو عبد الملك بن مروان . البداية والنهاية ج ٩

ص ٧ .

(٥) للمطلى : التتبيه ، ص ١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ .

ولم ينكر جهنم أن الله كرسياً كما تذكر الآية ، إنه ينكر الكرسي المادى الذى تصوره المشبهة والمقاتلية من أتباع مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحى ومزدكى ، وإنما أراد الله به أن وسعت قدرته ، ووسعت قوته الدنيا ، وليس معناه كرسياً مادياً . فابلجهم إذن لا ينكر الآية القرآنية وإنما يفسرها ويحاول أن يؤلفها تأويلاً عقلياً ، ولكن خشيخ لم ينقل عنه نقلاً صادقاً .

(ب) الله والمكان :

إن جهة « العلو » - أى أن الله فى أعلى ، وأن الله فى السماء - مشكلة شغلت أذهان المسلمين فيما بعد . ولكن يبدو أن المقاتلية - مقاتل بن سليمان وأتباعه - أثاروها أولاً ، فانبهرى جهنم لإنكارها . يقول أبو عاصم أى خشيخ : « وأنكر جهنم أن يكون الله فى السماء دون الأرض » . ويقول الملقب إن جهنم أنكر أن الله بائن عن الخلق ولا غير بائن ولا فوقهم ولا تحته ولا عن إيمانهم ولا عن شاكلهم ^(١) . وغاية جهنم من الإنكار أن يتره الله عن الجبهة . ولكن خشيخ أخذ يورد الآيات محاولاً أن يثبت بها أن الله فى السماء ، كما حاول أيضاً أن يوجه الأنظار إلى أن جهنم يقول إن الله فى الأرض دون السماء ، وهذا ما لم يقصده جهنم . إن جهنم يريد أن يبين نهافت الفكرة القائلة بأن الله فى السماء ، فيعرض : لم تقصر عنه على السماء فقط ولا تضعونه فى الأرض أيضاً .

وينقل خشيخ بن أصرم الآيات التى أوردتها مقاتل ليثبت وجود الله فى السماء ، ونزوله إلى الأرض ، وصعوده إلى السماء . وقد علق الكوثرى على هذه الآيات بقوله « وليس فى شيء من تلك الآيات ما يدل على ثبوت العلو الحسى والعلو المكافى لله سبحانه المتعالى عن المكان ، ويبين بحق أن خشيخاً ليس ثقة فى علم أصول الدين وإنما هو ناقص عن المشبهة من أمثال مقاتل بن سليمان . ويتبين لهذا بوضوح حين يذكر أن جهنم ينكر أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا ، ويرد خشيخ بإيراد أثر عن أبى هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم « ينزل الله كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا فيقول : من يدعنى فأستجيب له ، من يستغفرنى فأغفر له ، من يسألنى فأعطيه » ، وحديث عثمان بن أبى العاص « إن فى الليل ساعة تفتح فيها أبواب السماء ، فينادى مناد : هل من داع فأستجيب له ، هل من سائل فأعطيه ، هل من مستغفر فأغفر له » . لقد فسرت هذه الآثار عند مقاتل والمشبهة تفسيراً لفظياً ، فالنزول هنا نزول مادى حسى ، أى هناك صعود وهبوط حسى . ويرد الكوثرى أيضاً على هذا بأن هذا المعتقد هو إثبات صعود حسى وهبوط حسى لله جل شأنه ، وهذا تجسيم

بحث ، لأن الاتصال من فوق إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى شأن الأجسام ، وتعالى الله عن ذلك . وأحاديث التزول إنما تدل على نزول ملك ينادى ، كحديث النسائي ، فتعين الإسناد المجازي الموافق للتزيه ، فياويح المشوية ما أغياهم في فهم المعاني في اللسان العربي المين^(١) . . . وهذا هو معتد الأشاعرة ، إنكار الصعود والمبوط وتزيه الله عن الجسمية . إن الأشاعرة قد وصلوا إلى معتقدم عن طريق غير طريق الجهم ، كان للجهم منج عقل بحث .

(٢) المشابهات :

إن مشكلة الآيات المشابهة - أي التي يشبه ظاهرها الله بالموجودات - أثارت كثيراً من المناقشات بين المسلمين كما قلنا ، وثارت المناقشات حول حقيقة الوجه واليد والسمع والبصر ، كيف تفسر تلك الآيات الآتية الخاصة بالوجه : «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» ، وكل شيء هالك إلا وجهه» ، وللذين صبروا ابتغاء وجه ربهم «إنما نطمعكم لوجه الله» ، فأينما تولوا فثم وجه الله» ، وذلك خير للذين يريدون وجه الله» ، وما آتيت من زكاة تريدون وجه الله» ، ولكن أنكر جهم أن يكون لله عز وجل وجه^(٢) ، والحقيقة أن جهم لا ينكر الآية ، وإنما يفسر الوجه ويتأوله : «ويبقى وجه ربك» إشارة مجازية إلى بقاء الله ، و «كل شيء هالك إلا وجهه» أي كل شيء هالك إلا الله . ولا يعني الوجه هنا الوجه المادي على الإطلاق كما ذهب مقاتل بن سليمان وآتباعه .

وكذلك آيات السمع والبصر ، فقد أنكر جهم أن يكون لله سمع وبصر . ويقول الملقى «إن الله عز وجل أخبرنا في كتابه ووصف نفسه في كتابه ، وقال الله تعالى : «ليس كمثل شيء» وهو السميع البصير» ، ثم أخبر عن خلقه عز وجل : «فجعلناه جميعاً بصيراً» ، فهذه صفة من صفات الله أخبرنا أنها في خلقه ، غير أننا لا نقول إن سمعه كسمع الآدميين ، ولا بصره كأبصارهم . وقال : «لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ، سنكتب ما قالوا ، وقتلهم الأنبياء بغير حق ، ونقول ذوقوا عذاب الحريق» .

ومن هنا يتبين لنا السري في إنكار جهم السمع والبصر ، هو هذه المقارنات التي أوردتها المشبهة بين الله وخلقه ، وجهم يتزعمون مشابهة المخلوقات . كما أننا نلاحظ أنه لا ينكر أن يكون الله جميعاً بصيراً ، ولكنه ينكر السمع والبصر أي الأدوات الحسية التي تشبهان ما لدى المخلوق من أدوات بها يسمع وبها يبصر . وكذلك في التكلم ، إنه لا ينكر أن الله قد كلم موسى ، ولكنه ينكر أنه كلمه بأدوات وأصوات . كما أنكر من قبل أنه كلمه بكلام قديم ، كما أنكر اليد المادية : «يد الله فوق أيديهم» لا تعني إطلاقاً يداً حسية ، وإنما تعني قسرة الله .

(١) الملقى : الرد .. ص ١٠٨ - ١٠٩ وهاشم الكوثري .

(٢) الملقى : التنبيه ص ١١٣ .

وكذلك في الآية : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان يفتق كيف يشاء ، الآية » . كما أنكر ^(١) إلههم تفسير القبضة واليمين تفسيراً مادياً في الآية « والأرض جميعاً قبضت يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون » ، وكذلك الساق في الآية « يكشف عن ساق » . وإن من المعروف أن مذهب الأشاعرة هو أن اليد ليست جارحة على الإطلاق ، وجميع الآيات التي أوردناها لا تدل أن اليد المذكورة معناها يد مادية . . . تتفق جميع الفرق الإسلامية - ما عدا المشبهة - على هذا .

٤ - جهنم والعقائد السمجية :

اختلف جهنم مع المشبهة كما اختلف مع أهل الحديث في كثير من العقائد السمجية ، فأنكر عذاب القبر ومنكر أنكر وقال : « ليس يقول ولا يدعون فيها الموت إلا الموتة الأولى » ^(٢) وقد رفض جهنم الآثار النبوية في هذا ، وتابعه المحترلة - فيما بعد - على رأيه . ونلاحظ أن إنكار عذاب القبر هو نتيجة متطرفة لفكرة جهنم في أن الله لم يخلق الجنة والنار بعد ، فإذا كانت الجنة والنار ، وهما مكان الثواب والعقاب ، لم يخلقا بعد ، فكيف يحدث حساب ، وما يستتبعه من ثواب وعذاب في القبر .

كما أنكر جهنم أن ملك الموت يقبض الأرواح ^(٣) ، لأنه يرى أن النفوس تصعد لبارئها حين يريد الله انتهاء حياة الشخص ، فتتلى الأمر من الله ، وهذا ما تفسره الآية « يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم » أي كلمة الله الملقاة ، وليس معنى ملك الموت هنا شخصاً نورانياً يتجسد للإنسان حتى يتوفاه .

كما أنكر جهنم الشفاعة ، وأن قوماً يخرجون من النار ^(٤) ، وليس لدينا تحليل لجهنم لإنكاره للشفاعة . ومن العجب أن يكون جهنم جبرياً ، ثم ينكر شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد كثرت أحاديث الشفاعة وتواترت ، وآمن بها أهل السنة والجماعة ، وأهل الحق : الأشاعرة . وقد كان الأشاعرة وهم الموقفون بين العقل والنقل ، قد آمنوا إيماناً كاملاً بالشفاعة .

لقد قرر سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشفاعة في الأثر الصحيح : « إن لكل نبي دعوة مستجابة ، وإنى اختيأت دعوى شفاعة لأمتي ، وهي نافلة لكم إن شاء الله ، ولن مات لا يشرك بالله شيئاً » وقال « يدخل أناس من أمتي النار فيحرقون حتى يعودوا فحمك ،

(١) الملطي : التنبية ص ١٢٩ .

(٢) الملطي : التنبية : ص ١١٨ ، ١١٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٤) الملطي : التنبية ص ١١٩ .

فأستشفع لهم فيدخلون الجنة » ويقول « إن أصحاب الكبائر من موحدى الأمم ، الذين ماتوا على كبائرهم غير نادمين ، تأخذهم النار على قلوب أعمالهم ، ثم يخرجهم الله من النار فيدخلهم الجنة » .

لقد وضع الإسلام - في رأى الأشاعرة - المبدأ العام للشفاعة ، فقرر أن العصاة يعاقبون في النار ، ثم يخرجون منها بشفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وشفاعة العلماء والزهاد والعباد ، ثم يذهب المذهب إلى نهايته فيقرر أيضاً شفاعاة أطفال غير المؤمنين ، ثم يقرر « ومن لم تسمه شفاعة هؤلاء ، وكان قد سبق لم الإيمان ، فلانه يخرج من المذابح برحمة الله جل جلاله » . بل إن المذهب يقرر أن كثيرين من عصاة المؤمنين يغفر لهم قبل إدخالهم النار ، إما بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وإما برحمة الله ، وأخيراً « لا يبقى في النار من في قلبه مقال ذرة من الإيمان »^(١) . وبهذا ينتهى الإسلام إلى مبدأ الرحمة العام . . . يطوى البشر أجمعين . ولم يفهم هذا - كما قلت - جهنم بن صفوان . . إن مذهبه العقلي المتحجر تغلب عليه ، وكما غلا الآخرون في الأخذ بظاهر الأثر ، غلا هو في تحكيم العقل .

وذكر القرآن الكريم الميزان ، إذ قال الله : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » . ويرى خشيش أن جهنم أنكر الميزان ، ولكن هذا ليس صحيحاً ، إن جهنم أنكر تفسير الميزان بكونه مادة وآلة يحسب بها .

كما أنكر جهنم أن الله يميز على الصراط عباده ، فاعتبر الصراط أمراً ممنوياً لا جسراً مادياً يسير عليه الناس . وذكر القرآن الكريم الحافظين (وإن عليكم لحافظين ، كراماً كاتبين) فذكر خشيش أن جهنم أنكر الحافظين الكرام الكاتبين ، ولم يفعل جهنم هذا ، وإنما أنكر تصويرهم في صورة حسية مادية . وذكر الرسول صلوات الله عليه وسلامه الحبيب فقال « إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام . يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل النهار قبل الليل ، وعمل الليل قبل النهار ، حجاب به التور ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصرو »^(٢) ، وينقل الملطى أن جهنم أنكر الحبيب ولم يفعل جهنم هذا ، وإنما نكر أن تكون الحبيب مادية من نار وظلمة أو نور وظلمة . . إن جهنم هنا عدو للتوبة وللمانونة ، عدو لمن اتهم أنه أخذ عنهم .

هذه هى الآراء التى نقلها لنا الملطى في كتابه التنبيه ، وهو أقدم مصدر عقائلى في أبلى الباحثين ، وهى تمثل مرحلة الخلاف بين جهنم وبين الحشوية والمشبهة .

(١) الإسفرائىلى - التنبيه . ص ١٠٦ .

(٢) الإسفرائىلى : التنبيه . ص ١٠٦ .

٥ - الجهمية والحلولية وأصحاب وحدة الوجود :

اتهم الجهمية بأنهم رواد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود . فقد نقل عنهم أنهم أنكروا الحجب والخلل المادية - والخلل هي المسافات . وذهب الملطى إلى أن المذهب انتهى إلى أن الله لا يتخلص من خلقه ، ولا يتخلص الخلق منه إلا إذا أفنأهم جميعاً ، فلا يبقى من الخلق شيء ، وهو في الآخر - في آخر خلقه - ممتزج به ، فإذا أمات خلقه تخلص منهم وتخلصوا منه ، وأنه لا يخلوا منه شيء من خلقه ، ولا يخلو هو منهم ^(١) . وليس هذا النص جهمياً على الإطلاق . . إنه يثبت الحلول ، ولقد علق أحد نساخ مخطوط التنبيه على هذا ، فكتب على هامش الفقرة السابقة : « هذا مذهب الحلّاج حقاً » . ومن الثابت أن هناك اختلافات شاسعة بين مذهب الحلّاج ومذهب الجهمية ، فكيف وضع الملطى هذه العقيدة ضمن العقائد الجهمية ؟ أو هو إلزام من الملطى لقول مذكور عن الجهمية : إن الله بذاته في كل مكان ؟ إن الملطى يذهب إلى أن الجهمية تقرر الأصول الثلاث الآتية :

١ - أن الله ليس متمكناً في السماء .

٢ - أنه ليس فوق الكرسي وفوق العرش .

٣ - أنه في كل مكان حتى في الأماكن القليرة ^(٢) .

أما الأصولان الأولان فهما بلا شك جهميان ، ويقول محمد بن زاهد الكوثري في تعليقه على هذا النص : « نفي أن يكون الله متمكناً في السماء مذهب أهل الحق ، وكلنا نفي القوقية الحسية ، بخلاف معتقد الحشوية » . ولكن لماذا أضاف الملطى النص الثالث : وهو أن الله في كل مكان حتى في الأمكنة القليرة ؟ إن الكوثري يقول : إن المصنف لمضطرب في هذا الباب ، ولم يبين الكوثري نوع هذا الاضطراب ، وهو واضح فيما يأتي : إن الأصل الثالث يخالف الأصولين الأولين ، فإنكار الله في مكان جزئى يستتبعه إنكار تمكّن الله في كل مكان ، والجهمية تريد التنزيه ، وتنكر وضعه في السماء وفوق الكرسي وفوق العرش ، وبالتالي تنكر وضعه في العالم ومن ثم تنكر الحلول ووحدة الوجود .

ولكن أين تيمية حاول أن يصل الحلولية بالجهمية ، فيقرر أن قول الحلوليين « إن وجود الكائنات عين وجود الله ، وليس وجودها غيره ولا شيء سواه » إنما هو مأخوذ من قول كثير من الجهمية . ثم إن حلولية الجهمية يقولون إنه بذاته في كل مكان ، كما تقول بذلك النجارية أتباع حسن النجار وغيرهم من الجهمية ، هؤلاء القائلون بالحلول والاتحاد من جنس هؤلاء ؛

(١) الملطى : التنبيه ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) أين تيمية : مجموعة الرسائل ج ٤ الرسالة الأولى ص ٤ ، ٥ .

« فإن الحلول أغلب على عباد الجهمية وصوفيتهم وعامتهم ، والنفي والتعطيل أغلب على نظارهم وتكلميتهم » . ويدكر أن متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء ، وذلك لأن العبادة تتضمن التقصد والطلب والإرادة والهمة ، وهذا لا يتحقق بمعدوم ، فإن القلب يتطلب موجوداً ، فإذا لم يطلب ما فوق العالم طلب ما فيه ، وأما الكلام والنظر فيعلق بوجود ومعدوم ، فإذا كان أهل الكلام والنظر يصفون الرب بصفات السلب والنفي التي لا يوصف بها إلا المدوم ، لم يكن مجرد العلم والكلام يتأني عدم المعلوم المذكور ، بخلاف التقصد والإرادة والعبادة فإنه يتأني عدم المعبود . ولهذا نجد الواحد من هؤلاء : عند نظره وبحسه يميل إلى النفي ، وعند عبادته وتصوفه يميل إلى الحلول . وإذا قيل هذا يتأني ذلك قال : ذاك على مقتضى عقل ونظري ، وهذا على مقتضى ذوق ومعرفتي . ومعلوم أن الذوق والوجدان لم يكن موافقاً للعقل والنظر ، وإلا لزم فسادهما أو فساد أحدهما (١) . وفي نص آخر يقرر أن الجهمية المعطلة أشباه لليهود ، والحلولية المثلثة أشباه للنصارى . . دخلوا في هذا وذلك : أولئك مثلاً الخائفون بالخلق ، فوصفوه بالتعاقص التي تختص بالخلق كالفقر والبخل ، وهؤلاء مثلاً الخلق بالخلق فوصفوه بخصائص الربوبية التي لا تصلح إلا لله . ويرى أن المسلمين يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفته به رسله من غير تعريف ولا تعطيل ، ومن غير تكليف ولا تمثيل ، بل يثبتون له ما يستحقه من صفات الكمال ويتزهونه عن الأكثاء والأمثال ، فلا يعطون الصفات ولا يمثلونها بصفات المخلوقات : فإن المعطل يعبد عدماً ، والممثل يعبد صنماً ، والله تعالى (ليس كشيء وهو السميع البصير) (٢) .

هذا النص الهام الذي أورده ابن تيمية يضيف إلى القائلين « بأن الله بملأه في كل مكان » ليس فقط الجهمية العقلية ، وإنما أيضاً التجارية أتباع أبي الحسين النجار (المتوفى عام ٨٢٣٠) . ولكن كتب الفرق لا تذكر على الإطلاق أن أبا الحسين النجار قال إن الله بملأه في كل مكان ، وإنما تقول : إنه وافق القدري في نفي علم الله وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية ، وإنكار الرؤية ، وفي القول بحدوث العالم . وليس فيما بين أيدينا من المصادر ما يثبت أنه قال « إن الله بملأه في كل مكان » . ولذلك أخطأ الملطي ومن بعده ابن تيمية في نسبة هذا القول إلى النجار ، إن هذا الأصل الثالث هو زيادة غير متبصرة من الملطي ، إن ابن تيمية يرى كيف كفر قديما الجهمية كالانحادية ، وقد وضع هذا تماماً في رسالته إلى الشيخ نصر المنجي . . إنه يردد فيها أن سلف

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل الجزء الأول الرسالة الأولى ص ٧٠ ونفس المعنى أيضاً بالفاظ أخرى في كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى العارف بالله الشيخ نصر المنجي - الجزء الأول - الرسالة السابعة ص ٩٨١ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٤ ص ٥٩ .

الأمة وسادات الأئمة كانوا يرون أن كفر الجهمية أعظم من كفر اليهود ، كما قال عبدالله ابن المبارك والبخاري وغيرهما ، وإنما كانوا يلجئون لتلويحاً ، وقل أن كانوا يصرحون بأن ذاته تعالى في كل مكان^(١) .

ويردد ابن تيمية دائماً أن إلحاد هؤلاء الصوفية المتأخرين ويجهلهم وزندقتهم تفرغ وتكمل لإلحاد هذه الجهمية الأولى ويجهلهم وزندقتها^(٢) ؛ فابن تيمية يعتبر الحلولية ومذهب وحدة الوجود تجهماً جديداً يشبه التجهم الأول ، وهذا خطأ ، فعلى صحة قول الجهمية الأولى أن الله بذاته في كل مكان ، فهي لا تقصد إطلاقاً أن الله يحوي الأجسام ، أو حتى الأعيان . إن الغاية الكبرى التي تسعى إليها الجهمية هي التنزيه ومباينة الله للموجودات . إن مذهب الجهمية في التنزيه لا يؤدي إلى الحلول أو إلى وحدة الوجود . وإنما يؤدي إليه مذهب مقاتل بن سليمان الذي يقرر أن الله جسم ويشبه المخلوقات . . إن هذا المذهب سيؤدي سيقا إلى أن الوجود كله جسم واحد ، ثم سيؤدي أيضاً من طريق آخر إلى ظهوره تعالى في صورة الأكل والشارب كما يعلن الحلّاج فيها بعد .

إن ابن تيمية يضع المقدمات ثم يقفز إلى نتيجة خاطئة ، إنه فعل هذا في محاولة تبين الأصول الأولى للمذهب وحدة الوجود عند ابن عربي ، حين رده إلى الأصل المعتزلي الكلامي المشهور : « المعلوم شيء ثابت في العلم » ، وهذا الأصل كما يقرر ابن تيمية نفسه ، هو : إن كل معلوم يمكن وجوده ، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العلم ، لأنه لولا هذا الثبوت لما أمكن تمييز المعلوم الخبر عنه من غير المعلوم الخبر عنه ، ولما صح قصد ما يراد إيجاداً ؛ لأن القصد يستلعي التمييز ، والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت . هذا حقاً ما يقوله أبو علي الجبائي ولكنه لا يقول إطلاقاً إنها عين وجود الحق . أما محيي الدين بن عربي فيقول إن عين وجودها عين وجود الحق ، فهي متميزة بذواتها في العلم ، متحدة بوجود الحق بها ، إن ابن تيمية يقرر أن هناك خلافاً بين الاثنين ، ولكنه يحاول بعد ذلك أن يبين أن منطق القولين يؤدي إلى نتيجة واحدة ، فيذكر أن القائلين بأن المعلوم شيء ثابت في العلم سواء قالوا بأن وجوده من خلق الله (كالجبائي) ، أو هو الله (كابن عربي) ، يذهبون إلى أن الماهيات والأعيان غير مخلوقة . وأن وجود كل شيء فهو زائد على ماهيته ، وقد يقولون إن الوجود صفة للموجود . ويرى أن هذا يشبه إلى حد ما قول القائلين بقدم العالم أو بقدم مادة العالم وهؤلاء الميزة عن صورته . ولكن ينبغي أن نبين خلافاً هاماً بين رأي المعتزلة ورأي أصحاب وحدة الوجود : فبينما يذهب المعتزلة إلى أن المعلوم شيء ثابت في العلم ، يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى أن المعلوم شيء

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ١ الرسالة الأولى ص ٧٠ والرسالة ٧ ص ١٨١ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ٤ - الرسالة الأولى ص ٥٤ .

ثابت في العلم بنفسه ، أى قديم ، والحق يقتضى بالخلق ؛ لأن وجود الأعيان معتمد بالأعيان الثابتة في العلم . ولذلك يقولون بالجمع من حيث الوجود . وبالفارق من حيث الماهية والأعيان ، وهذا هو سر القدر عند ابن عربي ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العلم في أنفسها ، فهي التي أحسنت أو أساءت ، وحملت أو ذمت ، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه في حال العلم . هذا فرق كبير بينه وبين المتحيزة كما قلت ، وكذلك هناك فرق كبير بين المذهب الجهمي وبين نظرية وحدة الوجود أو الحلول . الجهمية كالمعتزلة منزوعة غاية التنزيه ، وأصحاب وحدة الوجود هم للتشبيه أقرب ، وإن كانوا يأخذون بالتنزيه ظاهراً .

ولكن ابن تيمية يردد دائماً أن الجهمية حلولية وأن الحلول العام انبثق عن طائفة من الجهمية المتشككين ثم أخذ به مصعب الجهمية الذين يقولون إن الله بملاته في كل مكان ، ويتمسكون بمتشابه القرآن كقوله (وهو الله في السموات وفي الأرض ، وقوله (وهو معكم)^(١) . ويقرر ابن تيمية أن الصوفية الحلولية تقول إن الله في العالم ككلامه في الصوفة ، وكالحياة في الجسم ونحو ذلك . ، وإنه هو بملاته في كل مكان . . وهذا قول قدماء الجهمية الذين كفرهم أئمة الإسلام . وحكى عن الجهم أنه كان يقول : هو مثل هذا الهواء ، أو قال هو هذا الهواء^(٢) .

ويحاول ابن تيمية أن يصل الجهمية بالانحادية أيضاً في نطاق آخر ، فنذكر أن الأصل التاريخي للإلham أو للدوق الصوفي هو الجهم والجهمية . . إن الصوفية الانحدادية ، بنوا على أصلهم : « أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود » فكرة الدوق أو ما يقع في قلوبهم من الخواطر . . . وإن كانت من وساوس الشيطان ، إلا أنهم يدعون أنهم أخذوا ذلك من الله بلا وساطة ، وأنهم يتكلمون معه كما تكلم موسى بن عمران ، ومنهم من يدعى أن حاتم أفضل من حال موسى بن عمران ، لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة ، وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق ، كما يذكر ابن عربي :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

ويرى ابن تيمية أن ما أدام إلى هذا الاعتقاد ، هو أخذهم بمذهب الجهم الذي يذهب إلى أن تكليم الله لموسى إنما كان من جنس الإلham^(٣) . وهذه مقارنة من أعجب المقارنات ، لقد أراد الجهم وأتباعه إنكار الكلام المادى وإنكار تصور الله في صورة الخلق ونطقه

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٦٥ .

بألفاظهم ، وانتهى الأمر إلى أن يتهمهم ابن تيمية بأن أصحاب مذهب وحدة الوجود إنما أخذوا فكرة الإلهام منه !!

ثم يتخطب ابن تيمية تخبطاً أشد ، فيرى أن إنكار الجهمية للحجب أدى بصوفية وحدة الوجود إلى القول بأن الإنسان يرى الله في الدنيا إذا زال عن عينه المانع ، « إذ لا حجاب عندهم للرؤية فيفضل عن العبد ، وإنما الحجاب متصل » ، فإذا ارتفع الحجاب شاهد الحق . ويرى ابن تيمية أنهم لا يشاهدون إلا ما يتمثلونه من الوجود المطلق الذى لا حقيقة له إلا فى أذهانهم ، ومن الوجود المخلوق ؛ فيكون الرب المشهود عندهم - وهو الذى يخاطبهم فى زعمهم - لا وجود له إلا فى أذهانهم ، أو لا وجود له إلا فى وجود المخلوقات ^(١) . ويرى ابن تيمية أن الكلام الذى فيه تجهم هو دهليز الزندقة والتعطيل .

ونحن نعلم تمام العلم أن الجهم بن صفوان ينكر الحجب المادية التى حاول المشبهة أن يضعوها بين الإنسان والله ، ولكن الجهم ينكر رؤية الله قطعاً فى الدنيا والآخرة ، لأنه يذهب بتزييه إلى أقصى مدى . لفقرانات ابن تيمية وتخريجاته لا تقوم على أساس صحيح .

وأخيراً يذهب ابن تيمية إلى أن من أعظم الأصول التى يعتنقها الاتحادية ، أصحاب مذهب الاتحاد ، أى وحدة الوجود : ما يأثرونه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه » . ويرى ابن تيمية أن هذه الزيادة « وهو الآن على ما كان عليه » كذب مفترى على الرسول صلى الله عليه وسلم ^(٢) ، وأنه حديث موضوع مختلق ، وإنما أخذوه عن الجهمية : إن الجهمية كانت تقول : « كان الله ولا مكان ولا زمان ، وهو الآن على ما عليه كان . فغير الاتحادية هذا إلى : كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان . والحديث الصحيح الذى أورده البخارى هو : « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شيء » ، ثم خلق السموات والأرض . أما الزيادة التى يراها ابن تيمية إلحاداً فهى : « وهو الآن على ما عليه كان » . ويرى ابن تيمية أن الجهمية قد وضعوا يقصدون بها نفي الصفات التى وصف الله بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله إلى السواء الدنيا وغير ذلك ، فقالوا : كان فى الأزلى ليس مستوياً وهو الآن على ما عليه كان ، فلا يكون على العرش لما يقتضى ذلك من التحول والتغير ^(٣) . هذا إذن ما قصده جهم والجهمية . استدلوا بهذا الحديث على إنكار استوائه على العرش استواء مادياً ، ولم يقصدوا على الإطلاق ما قصده أصحاب وحدة الوجود - المستلذين بنفس هذا الحديث : « وهو الآن

(١) نفس المصدر ص ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٩٣ .

على ما كان عليه ، ليس معه غيره كما كان في الأزل ولا شيء غيره . من أن الكائنات ليست غيره ولا سواء ، فليس إلا هو ، فليس معه شيء آخر لا أزلاً ولا أبداً ، بل هو عين الموجودات ونفس الموجودات .

إن الجهمية لم يقتصروا هذا على الإطلاق . بل لم يذهب إلى هذا خلفهم من المعتزلة حين أنكروا الصفات القديمة ، أو حين أنكروا الاستواء المادي على العرش . ومن المحتمل أن يكون أصحاب الحلول من ناحية وأصحاب وحدة الوجود من ناحية أخرى قد استخدموا بعض الأصول التي وضعها الجهمية ثم المعتزلة من بعدهم لإثبات مذهب وحدة الوجود . ولكن بين الاثنين خلاف قاطع ، ومن المؤكد أيضاً أن التشبيه والتجسيم كانا أصليين أيضاً من أصول أصحاب وحدة الوجود ، استخدمهما ببراعة نادرة لإثبات نظرياتهم . وللملك ينبغي أن نقرر أن بين الجهمية وصوفية وحدة الوجود خلافاً كبيراً : كان الجهم يستخدم العقل ، وكان العقل طريق المعرفة عنده ، وهذا ما هاجمه الصوفية عامة وأصحاب مذهب وحدة الوجود خاصة بمنهج بالغ . كان طريقهم الذوق ، فالعقل خطأ وخداع . وينبغي أن نلاحظ أن الأسباب الهامة التي جعلت ابن تيمية يهاجم الجهمية بكل ما أوتي من قوة هي :

أولاً : تمسكهم بالعقل كفضيل لمعرفة الدين وتفسيره : « وأما الجهمية للتكلمة فيقولون إن القرينة الصارقة لم عما دل عليه الخطاب هو العقل ، فاكتمى بالدلالة العقلية الموافقة للمذهب النفاة » . ولا يوافق ابن تيمية على هذا بل يرى أن « الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين الإثبات الذي هو أظهر في العقل من قول النفاة ، مثل ذكره لخلق الله وقدرته ومشيئته وعلمه ونحو ذلك من الأمور التي تعلم بالعقل أعظم مما يعلم نفي الجهمية » . وهنا نتبين العلة الأولى في هجوم ابن تيمية على قدماء الجهمية : إنهم وضعوا العقل أولاً ، وأباحوا له التصرف في كل شيء ، ولكن ابن تيمية يضع السمع أولاً ، ثم يأتي العقل فيوافق . إنه يقول : « من الذي سلم لكم أن العقل يوافق مذهب النفاة ؟ بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبتته الرسول ، وليس بين العقل الصريح والمقول الصحيح تناقض أصلاً » . وابن تيمية يتناسى أن هذا ليس هو النزاع ، وإنما النزاع في المنقول ، وهل هو منقول حقيقة عن الشارع ؟ وإذا ثبت نقله ، فكيف تفسيره ؟ هذه هي المشكلة الدقيقة . ومن العجب أن يدعوا ابن تيمية أصحاب وحدة الوجود جهمية مثبتة ، ثم يناقض نفسه فيقول إنهم نفاة ، وهاكم النص : « وفرعون هو إمام النفاة ، ولهذا صرح محققو النفاة بأنهم على قوله ، كما يصرح به الاتحادية من الجهمية من النفاة ، إذ هو الذي أنكر العلو وكذب موسى فيه ، وأنكر تكلم الله لموسى »^(١) وابن تيمية مضطرب هنا تمام الاضطراب .

نتائج : ولكن هل هذه العلة الحقيقية لمجوم ابن تيمية القاسم على الجهمية ؟ يبدو أن السبب الحقيقي لتقد ابن تيمية العنيف آراء جهم والجهمية هو إنكارهم تمكن الله في السماء وإنكار الاستواء المادي على العرش . فيرى أن اعتقاد النفاة هو أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، وأنهم ينكرون معراج رسول الله إلى الله ، وأنه إنما عرج به إلى السموات فقط لا إلى الله ، فإن الملائكة لا تعرج إلى الله بل إلى ملكوته ، وأن الله لا يتزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء ، وأمثال ذلك . ويقرر أنهم كانوا يعمرون عن ذلك عبارات مبتدعة فيها إجمال وإيهام كقولهم : ليس بمتحيز ولا جسم ولا جوهر ولا هو في جهة ولا مكان^(١) .

اتفق ابن تيمية الجهد الجهد في إثبات مخالفة الأئمة للجهمية في نفي هذا كله ، بل إنه حاول أن يثبت أن الإمام مالكاً لم يتوقف في المسألة كما ظن الناس بل إنه ذهب إلى الإثبات حين قل : « الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة » . ويرى ابن تيمية أن هذا القول يختلف عن قول النفاة أو الواقعة ، فإن الجهمية لا يثبت استواء حتى تجهل كيفيته . بل إنهم يذهبون إلى أن الاستواء مجهول وغير معلوم ، وإذا كان الاستواء مجهولاً فلم تعد ثمة حاجة إلى القول بأن الكيف مجهول ، ولا سيما إذا كان الاستواء منفيًا ، فالمتن المدوم لا كيفية له حتى يقال : هو مجهول أو معلوم . أما مالك فيصرح بأن الاستواء ثابت معلوم ، وأن له كيفية ، ولكن الكيفية مجهولة عنا لا نعلمها ، ولهذا اعتبر السؤال عنها بدعة . لأن السؤال إنما يكون عن أمر نعلمه ، ونحن لا نعلم كيفية استوائه ، وليس كل ما كان معلوماً وله كيفية تكون تلك الكيفية معلومة . ثم يقرر ابن تيمية أنه في القول الصحيحة عن مالك أنه قال : « الله في السماء وعلمه في كل مكان » ، ولكن ابن تيمية يتنكب الطريق ، فيذهب إلى أن من أنكر هذا من المالكية إنما أخذوا الإنكار من متأخري الأشاعرة كلام الهدى أبي المعالي الجوهري إمام الحرمين .

وألحظ أن ابن تيمية هنا يغالط مغالطة كبرى ، فالجهمية أولاً لا ينكرون الآية القرآنية وإنما يتأولونها .

نتائج : أن مالكاً فعلاً من الواقعة ، والقول التي يذكرها هنا أنه قال : « الله في السماء وعلمه في كل مكان » غير قوية السند ، وردت عن طريق ابن أبي زيد ، ولم يكن ابن أبي زيد حجة فيما يجوز على الله ولها لا يجوز .

ثالث : أراد أن يقر أقوال مشيخة الأشاعرة بالجهمية ، والأشاعرة ينكرون على جهم إنكاره

للصفات ، ولكنهم ينكرون أيضاً التجسيم والتشبيه وابن تيمية مشبه مجسم ، فأنزى في أعماق مذهبه بمقاتل بن سليمان وبالكرامية من بعد مقاتل ، ورسالته في صفات الله جميعها ، وبقية كتبه عامة تشتمل على هذا التجسيم المشبه .

ويدور أن الجهمية كفرقة لم تنته بمقتل منشئها الكبير ، بل عاشت كفرقة مستقلة . إننا نرى البغدادي (المتوفى سنة ٥٤٢٩هـ) يقول : « وأتباع جهم اليوم بنهاوند ، وخرج إليهم في زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازي الديلمي ، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري ، فأجابه قوم منهم وصاروا يداً واحدة »^(١) . وكذلك يذكر الإسفراييني (المتوفى سنة ٥٤٧١هـ) « أن أكثر أتباعه اليوم بنواحي ترمذ »^(٢) فالجهمية إذن كانت تمبش حتى القرن الخامس الهجري ، ومن المؤكد أنها عاشت بعد ذلك .

٦ - جهم بن صفوان والمعتزلة :

شغل الباحثون بملاحة جهم بن صفوان وأوائل المعتزلة شغلاً كبيراً . ونحن نعلم أن أول من نسب إليه الاعتزال الرسمي هما : واصل بن عطاء (المتوفى عام ١٢١هـ) ، وعمر بن عبيد (المتوفى عام ١٤٤هـ) . ونحن نعلم أن مقتل جهم بن صفوان إنما حدث عام (١٢٨هـ) ، فمن المهم إذن أن المفكرين الثلاثة قد تعاصروا . وقد غلب اسم الجهمية على المعتزلة فيما بعد بحيث لقب المعتزلة في كتب الكثيرين بالجهمية . هذا على الرغم من الاختلاف الجوهرى بين الاثنين . فالجهمية جبرية مطلقة ، والمعتزلة قدرية ، ولكن المعتزلة آمنت بالتأويل العقلى واختيار حجة العقل مصدر المعرفة ، وهذا ما فعله جهم ، بل آمنت المعتزلة بنى الصفات ويخلق القرآن ، وكان الجهم والجهم أول من نادى بهذا . . . فهل كان هناك إذن صلة بين الجهم وبين أوائل المعتزلة كواصل بن عطاء وعمر بن عبيد أو أحد من تلامذتهما ؟ وما هو التحليل الحقيقى لتسمية المعتزلة - فيما بعد - بالجهمية ؟ وينبغى أن نضع الملاحظات الآتية قبل أن نصل إلى نتيجة في شأن هذه الصلات .

أولاً : إن أهل السنة والجماعة ، أو السلف ، متقدمين أو متأخرين ، قد هاجموا جهماً والجهمية هجوموا أقسى وأعنف من هجومهم على المعتزلة ، بل إن الإمام أحمد بن حنبل ، وهو معاصر للمعتزلة في أوج نضجها ، رد على المعتزلة تحت اسم الجهمية ، وكذلك فعل البخارى ، وابن تيمية كذلك يخلط بين الاثنين .

ثانياً : إننا لا نجد هجوموا يذكر أو نقداً مريراً للجهم في مسألة الجبر ، فطعنا أهل السنة

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق .. ص ١٢٨ ١٢٩ .

(٢) الإسفراييني . التبيين . ص ٦٤ .

والجماعة - خلفاً أو سلفاً - يمسون هذه المسألة مسا خفيفاً يختلفون مع جهم فيها ، ولكنهم لا يقنون عليه كثيراً . إن ما شغلهم وعناهم أشد الشغل والعناء هو تقيده للصفات عند الأثبات ، وإنكاره للاستواء المادى عند متأخرى السلف . ثم إن ما راعهم هو استخدامه للمثل المطلق فى تأويل النصوص وتأدية هذا لإتكار كثير من عقائد أهل السنة السمعية .

ثالثاً : إن من الصعب تحديد عقائد أوائل المعتزلة فى مسألتين هامتين عرف بهما جهم ، وهما مسألة فى الصفات ومسألة خلق القرآن . إن أهم ما شغل المعتزلة الأوائل هو مسألة المنزلة بين المنزلتين ، والقدر . ومن المؤكد أن واصلاً تلمذ هنا على غيلان الدمشقى وليس على جهم ابن صفوان ، بل هناك خلاف مطلق بين واصل وبين جهم .

ولتوضيح مسألة الفصائل بين الاثنين نتساءل : هل تقابل الرجلان ؟ لا يوجد دليل واحد تاريخى يثبت هذا . . ولكن نلاحظ فى الوقت نفسه أن ثمة اتصالاً قد حدث فالتقاضى عبد الجبار يحددنا أن واصل بن عطاء أرسل داعيته حفص بن سالم إلى خراسان ، ويبدو أن الغاية من إرساله كان لهداية السمنية من ناحية ، ومحاربة جهم من ناحية أخرى ، يقول التقاضى عبد الجبار « ولا يمت واصل حفص بن سالم لمناظرة جهم فى الإرجاء . قال له : إذا وصلت إلى بلدك فائزم سارية الجوامع سنة حتى يعرف موضعك ، فيشتاق الناس إلى السماع ، ثم استدع مناظرة جهم » . وكان لابد لحفص أن يتقابل مع جهم ، وكان جهم هو الآخر يحادل السمنية ، واختطف الرجلان فتنظرا فى مسجد ترمذ ، وكان على التقاضى عبد الجبار أن يقول ، على عادته فى تدعيم الفكر المعتزلى وإظهاره بمظهر الغالب : « إن حفصاً قطعه وصار جهم إلى مقالة الحق ، فلما عاد حفص إلى البصرة ، رجع جهم إلى قوله الخبيث »^(١) . كان هذا أول اتصال بين الجهم وبين واصل بن عطاء - خلال تلميذه حفص بن سالم . ونحن نتساءل : فمى كانت المناظرة ؟ هل اختطف الرجلان فى مسألة القدر ؟ كان واصل قدرياً وكان الجهم جبرياً ، أو اختلفاً فى مسائل جزئية كفناء الخلدن ، وهو أمر لم يتكلم فيه واصل ؟ ليس لدينا نصوص كافية .

وبعدنا التقاضى عبد الجبار أيضاً بقصة ثانية تثبت اتصال جهم بواصل : إن بعضاً من رجال السمنية قابلوا الجهم وناظروه فى مسألة المعرفة فسأله : هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ قال : لا ، قالوا : فحللنا عن معبودك هل عرفته بأبها ؟ قال : لا . قالوا هو إذن مجهول !! فسكت ، وكتب بذلك إلى واصل ، فأجاب واصل على ذلك بأن هناك وجهاً سادساً للمعرفة : هو الدليل الذى يميز به الإنسان بين الحى والميت وبين العاقل والجهنم ، فلما ذكر جهم ذلك

(١) التقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٧ و ص ٢٤١ وابن المرتضى : طبقات للمعتزلة ..

ذلك للسمنية قالوا : ليس هذا كلامك ، فأخبرهم بأنه استعان بواصل بن عطاء ، فخرجوا إلى واصل وقابلوه وأجابوه إلى الإسلام ^(١) .

وهذا يثبت أن العلاقات استمرت بين جهنم وبين واصل بعد مقابلة داعيته حفص بن سالم لجهنم ، وأن جهنم استعان به حين قطعه السمنية . وهو دليل على أن العلاقات كانت ودية للغاية بين الاثنين . ولكن المناظرة بين الجهنم وبين السمنية قد وردت بصورة أخرى في الكتاب المنسوب لأحمد بن حنبل : « روى أن الجهنم لقي بعض السمنية الخصمين ، فقال له السمنى : أريد مناظرتك ، فإن ظهرت حقى عليك دخلت في دنى ، وإن ظهرت حقك على دخلت في دينك . فكان مما كلم به الجهنم أن يقال : ألسنت تزعج أن لك إلها ؟ قال الجهنم : نعم . فقال له : هل رأيت إلهك ؟ قال لا ، قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال لا ، فقال : فسمعت له رائحة ؟ قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال فما يدريك أنه إله ؟ فتخبر الجهنم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذى فى عيسى هو روح الله - من ذات الله - فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل فى بعض خلقه ، فتكلم من لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ، وهو روح غائب عن الأبصار ، فاستدرك الجهنم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمنى : ألسنت تزعج أن فيك روحاً ؟ فقال : نعم ، فقال : فهل رأيت روحك ؟ قال لا ، قال : فسمعت كلامه ؟ قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال : فكللتك الله ، لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون مكان ^(٢) . وهنا محاولة لرد آراء الجهنم للمسيحية .

ويعلق ابن تيمية على هذا : « لما ناظر الجهنم من ناظره من المشركين السمنية من الهند الذين جحدوا الإله ، لكون السمنى لم يدركه بشىء من حواسه ، لا يبصره ولا يسمعه ولا يشمه ولا يذوقه ولا يلمسه ، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه بحواسه الخمس فإنه ينكره ولا يقر به ، فأجابه الجهنم أنه قد يكون فى الموجود ما لا يمكن إحساسه بشىء من هذه الحواس وهى الروح التى فى العبد ، وبرغم أنها لا تختص بشىء من الأمكنة ، ويرد ابن تيمية لإجابة الجهنم إلى « الصابئة الفلاسفة المشائين » ^(٣) وهنا لا يشير الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل ، ولا ابن تيمية من بعده ، إلى أن جهنم لجأ إلى واصل أو استعان به ، بل يرى ابن تيمية أن قول جهنم يشبه قول الفلاسفة الصابئة المشائين . ولعله يقصد أفلاطون .

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٠ ابن المرتضى : طبقات المتزلة .. ص ٢١ وانظر يونس : ملعب النرة عند المسلمين ص ١٢٩ .
(٢) عقيدة السلف : رسالة الرد على الجهمية .
(٣) ابن تيمية : التسمينية .. ص ٢٥ ، ٢٦ .

وإلى أرجح أن جهماً كان أول من قام بالدرد على السمنية والصابنة في هذه البقعة من الأرض، ثم أرسل وأصل دعائه وتلامذته إليها . وأعتقد أن جهماً تقابل مع تلامذة وأصل ، وأن تلاقيهما في الأفكار قد أخذ مكانه كما أنه كان لا بد من الاختلاف بين طائفة تابعت غيلان النمشي، في قوله بإنكار القدر ، وبين الجهمية التي قام مؤسسها يرد على غيلان في مذهبه .

وتتضح صورة هذه العلاقات في موقف مؤرخي المعتزلة من جهم من ناحية ، وموقف مؤرخي أهل السنة من ناحية أخرى .

أما مؤرخو المعتزلة ، فنظف منهم بأنظار نقدية ، إما سلبية وإما موجبة ، عن هذه العلاقات .

فابن المرتضى في طبقات المعتزلة - لا يذكر جهماً كواحد من المعتزلة ، ولا يعتبره في طبقاتهم ، بل اعتبر قوله باطلا ، وأنه رجع إلى قول المعتزلة ، ثم عاد إلى قوله الباطل بعد عودة داعي وأصل بن عطاء إلى البصرة . ونحن نرى ابن المرتضى يعتبر غيلان النمشي . معتزلاً ، فسكوت ابن المرتضى عن ذكر الجهم بين طبقات المعتزلة يدل دلالة واضحة على شعور المعتزلة بالخلاف الكبير بينهم وبين الجهم في مسألة القدر ، علاوة على أن الجهم لم يتناول مسألة المعتزلة بين المرتزين وقد كانت وسم المدرسة المعتزلية في ذلك الوقت .

ومؤرخ المعتزلة الثاني - وهو الخياط - يذكر لنا أن جهماً يقول : بأن الله يعلم بنفسه يعلم محدث ، وهذا ما يجعله غير معتزلي ، بل مخالفاً لم أشد المخالفة ولكنه يضع جهماً في جملة المرحدين : « وإن لم يكن جهم معتزلياً فإنه موحد^(١) . ولكن يقطع مؤرخ المعتزلة المتنازع - الخياط - بأن المعتزلة أنكروا الكثير على جهم بل إنهم اعتبروه سواء كهشام ابن الحكم . بينما يعتبر الخياط غيلان النمشي - وهو عدو لدود للجهم - معتزلياً ، فيقول : « وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التي من اجتمعت فيه فهو معتزلي^(٢) .

ويأتينا دليل حاسم من شيخ من شيوخ المعتزلة وهو بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠هـ) على أن المعتزلة تبرأوا من جهم بن صفوان . يذكر الخياط أن ابن الراوندي - عدو المعتزلة الكبير - يقول : « أما القول بالماهية فقد قال به شيخنا المعتزلة ضرار^(٣) وحضض القرد^(٤) ، وقد كان ثمانية يقول بها^(٥) » ونحن كان يقول بها أيضاً حسين النجار وصفيان بن سحطان

(١) الخياط ، الانتصار .. ج ١ ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر .. ص ١٢٧ .

(٣) ضرار بن عمرو من رجال منتصف القرن الثالث .

(٤) ماسر الشافعي .

(٥) ثمانية بن الأفرس المتوفى سنة ٢١٣ هـ .

وبرغوث^(١) ويرد عليه الخياط بأن ضرراً وحضاً لسا من المعتزلة لأنهما مشبهان ، لقولهما بالماهية ولقولهما بالخلق . وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر :

فنحن لا نملك تلقى عاراً نقرر من ذكرهم فسراراً^(٢)
ننفيهم عنا ولسنا منهم ولا هم منا ولا نرضاهم
إمامهم جهنم وما بلهم وصحب عمرو ذى النقي والعلم

وما شك فيه أن جهنم أثر في هؤلاء ، ولكنهم لم يكونوا جهنمين بإطلاق ، بل كانت عقائدهم مزيجاً من الإرجاء والجبر ، اللهم إلا ثمانية بن أشرس ، فهو معتزل وليس جهنمياً . ومن الغريب أن ينسب إلى جهنم بن صفوان القول بالماهية ، وهذا ما لم نجده عند مؤرخي الفرق . قد ذكر الشهرستاني أن أصحاب ضرار بن عمرو « أثبتوا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو وقالوا إن هذه المقالة حكيمية عن أبي حنيفة وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أن يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر »^(٣) . ويعتبرهما الخياط مشبهين^(٤) . ثم يعتبر بشر بن المعتمر جهنمياً إمامهما وهذا خطأ ، فجهم لم يكن مشبهاً ، ولم يرد نص يذكر فيه أن جهنم قال بالماهية . وسواء قال جهنم بها أو لم يقل ، فإن ما نريد أن نستخلصه من أبيات ابن المعتمر : أن المعتزلة تبرأ من جهنم بن صفوان ، وأنها تفرق بينه وبين عمرو بن عبيد إمام المعتزلة المشهور . ويحاول الخياط أيضاً أن يثبت أنه لا صلة لفكرة أبي الحليل العلاف بجهنم في مسألة سكن أهل الخلدتين التي تكلم عنها العلاف^(٥) . وأنها مختلفة تمام الاختلاف عن فكرة جهنم في مسألة فناء الخلدتين ، وسنعود إلى شرح الفرق بينهما حين نعرض لفلسفة العلاف .

هذه هي أقوال المعتزلة في صلة جهنم بهم ، أنكروا إنكاراً كاملاً ، وما جمدوه أشد المجوم . . . أما أعداء المعتزلة فقد رأوا الصلة بين الاثنين .

إن الكتاب المنسوب لابن حنبل يرى أنه من أتبع جهنم رجال من أصحاب أبي حذيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضعوا مذهب الجهمية . ويفهم من هذا أن جهنم بن صفوان هو أستاذ لشيخى المعتزلة الأولين ، أو على الأقل مهد جهنم للشيخين الأولين الطريق إلى نقي الصفات وإلى القول بخلق القرآن .

(١) هو محمد بنى للملقب ببرغوث من أصحاب التجار .

(٢) الخياط : الانتصار ٣٣١ - ٣٣٤ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٤) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ .

(٥) نفس المصدر : ص ١٢٦ .

ويأتى ابن تيمية ويعرض لهذه الصلوات في تحليل بارع يمتاز لنشأة مشكلة نفاة الأسماء والصفات ، فيرى أن أول من ابتدع الأقوال الجهمية المخضة هم النفاة الذين لا يثبتون الصفات والأسماء ، ولا واجهتهم مشكلة الصفات ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً في غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وهذه هي فكرة الجهمية فيما نعلم ، واعتبروا الآيات القرآنية التي ورد فيها فكرة أقوال الله وكلامه — مجازاً ، وبهذا نسب الجهمية الصفات إلى الله مجازاً . أما عن الأسماء فكان جهم ينكر أسماء الله تعالى أيضاً ، فلا يسميه « شيئاً » ولا « حياً » إلا على سبيل المجاز ، « لأنه إذا تسمى باسم المخلوق ، كان تشبيهاً » وكان جهم مجبراً يقول إن العبد لا يفعل شيئاً ، فلعلنا نقل عنه أنه سمى الله قادراً لأن العبد عنده ليس بقادر .

ويرى ابن تيمية أن السلف قاوموا جهم ولكن المعتزلة أصحاب عمرو بن عبيد أخذوا ملهـب جهـم ، ولكنهم أثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته ، وقالوا إنه يتكلم حقيقة وأنه كلم موسى حقيقة وقد يذكرون إجماع المسلمين على أن الله يتكلم حقيقة ، ثلثا يضاف إليهم أنهم يقولون إنه غير متكلم . لكن معنى كونه سبحانه وتعالى متكلماً عند المعتزلة أنه خلق الكلام في غيره . إما في شجرة وإما في هواء وإما في غير ذلك من غير أن يقوم بلبات الله عندهم كلام ولا علم ولا قدرة ولا رحمة ولا مشيئة ولا حياة ولا شيء من الصفات . فلهـبهم في رأى ابن تيمية يـلهـب الجهمية في المعنى سواء ، لكن هؤلاء يقولون إنه يتكلم حقيقة ، وأولئك ينفون أن يكون متكلماً حقيقة . وحقيقة قول الطائفتين أنه غير متكلم ، فإنه لا يعقل متكلم إلا من قام به الكلام ، ولا يريد إلا من قامت به الإرادة ، ولا يحب ولا راض ولا مبغض ولا رحيم إلا من قامت به الإرادة والمحبة والرضى والبغض والرحمة . وقد وافقهم على ذلك كثير ممن انتسب من الفقهاء إلى أبي حنيفة من المعتزلة^(١).

فهناك إذن صلة بين أصحاب عمرو بن عبيد والجهمية في مسألة نفي الصفات ولكن المسألة تتطور ، فالجهم يعتبر الله « متكلماً » مجازاً ، والمعتزلة يحثرون ذلك حقيقة . ويرد ابن تيمية أن المعتزلة وإن وافقوا جهم في نفي بعض ذلك — أى نفي الصفات ، فهم يخالفونه في مسائل غير ذلك كمسائل الإيمان والقدر وبعض مسائل الصفات ، ولا يبالغون في اتنفي مبالغته . وجهم يقول إن الله لا يتكلم ، أو يقول إنه يتكلم بطريق المجاز إنه يوحى بهذا ويعلمه ولكن المعتزلة لا يظهرون هذا الإنكار إلا فيه من الشفاعة فيقرنون باللفظ فيقولون إنه يتكلم حقيقة بمعنى أنه خلق في غيره كلاماً ، لكن قولهم في معناه هو قول جهم . وجهم ينفي الأسماء أيضاً كما نفثها

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل .. كتاب ملهـب السلف القوم في تحقيق مسألة كلام الله

الفلاسفة ، وابن تيمية معنى يرد آراء الجهم إلى الفلاسفة ، وأما جمهور المعتزلة فلا تنفى الأسماء^(١) .
وفى نص آخر يقرن المعتزلة بالجهمية ، فيرى أن الجهمية والمعتزلة استدللت على قدم الله بأن
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ثم تنوعت طرقهم في الأدلة فتارة يثبتونه بأن الأجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وتارة يثبتونه بأن الأجسام لا تخلو عن الأكوان
الأربعة : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وهى حادثة^(٢) .

ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يقدم لنا نصاً من أهم النصوص هو : « ولم تكن المناظرة مع
المعتزلة قط ، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والتجارية والضرارية وأنواع المرجئة ،
فكل معتزلي جهمي وليس كل جهمي معتزلياً : لكن جهم أشد تعطيلاً لأنه بنى الأسماء
والصفات ، والمعتزلة تنفى الصفات ، وبشر المريسي كان من المرجئة ، لم يكن من المعتزلة بل
كان من كبار الجهمية »^(٣) . ومن العجب أن ابن تيمية هنا يعتبر الفرق الآتية جهمية :
وهي المعتزلة والتجارية والضرارية وأنواع المرجئة ، وهذا تصف ، ومن الخطأ القول : إن كل
معتزلي جهمي ، فالمعتزلي قلدري والجهمي جبري ، وكذلك فيما يختص ببقية الفرق . ولكن ابن
تيمية يذكر بشر بن غياث للمريسي ويرى أنه كان من كبار الجهمية ، ثم يوضح هذا أكثر
في نص آخر : « لما كان بعد المائة الثانية انتشرت المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة
الجهمية بسبب بشر بن غياث للمريسي وذويه . . . وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس
مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات وأبو عبد الله محمد
ابن عمر الرازي في كتابه الذي سماه تأسيس التقديس ، ويوجد كثير منها في كلام هؤلاء مثل
أبي علي الجبائي وجد الجبار بن أحمد الحمداني وأبي الحسين البصري وغيرهم ، هي بعينها
التأويلات التي ذكرها بشر المريسي في كتابه ، كما يعلم ذلك من كتاب الرد الذي صنفه
عبدان بن سعيد اللداني أحد الأئمة المشاهير في زمن البخاري ، وسمى كتابه « رد عبدان بن سعيد
على الكاذب العنيد فيما افترى من التوحيد » ، فإنه حكى هذه التأويلات بأعيانها عن بشر
المريسي ثم ردّها ، ويعلم بمطالعة كتابه أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين الذين تسموا
بالخلف هو مذهب المريسية »^(٤) .

هذا هو النص الذي أورده ابن تيمية ، ومن الواضح أن علاوة الرجل الضرارية للمذهب
الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك والرازي وغيرهما ببشر المريسي ، ثم يصل

(١) نفس المصدر السابق ص ٩٠/ ١٣٢ وابن تيمية : منهاج ص ١ ص ١٨٤ .

(٢) ابن تيمية - مجموعة الرسائل والمسائل ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٣) نفس المصدر ص ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٤) ابن تيمية - موقفة ص ٢ ص ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ وكذلك ١٢٤ وما بعدها .

بشراً بالجهمية، وفي هذا أكبر الكذب على الأشاعرة، على مذهب الخلف. وقد أمت هذه العداوة الفضاغة الفجة ابن تيمية عن حقيقة مذهب الخلف وتكامله، ولكن أهمية هذا النص هي أنه وجه الأنظار إلى صلة بشر الميرسي بالجهمية.

وقد أُرِخ ابن خلكان لبشر الميرسي (توفي عام ٢١٩)، وذكر أنه أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، ولكنه اشتغل بالكلام وجرد القول بخلق القرآن وكان مرجحاً وتنسب إليه طائفة الميرسية من المرجحة^(١). ولم يذكر ابن خلكان أنه كان جهمياً. ولكن البغدادى يرى القائلين بالإرجاء وبالإيمان وبالخير في الأفعال - على مذهب جهم بن صفوان، هم جهمية^(٢) والبغدادى الأشعرى يرى أن الأشاعرة ينكرون بشراً ومذهبه. ويلعب مؤرخ الإسلام الكبير الذهبي إلى القول «بأن بشراً تفقه على أبي يوسف فبرع، وأتقن علم الكلام، ثم جرد القول بخلق القرآن وناظر عليه، ولم يدرك الجهم بن صفوان، إنما أخذ مقاله واحتج لها، ودعا إليها»^(٣).

٧ - الجهم والأشاعرة :

حاول ابن تيمية أن يثبت ما وصمه الجهم أن الأشاعرة قد تابعوا جهماً في الجهر، فالجهم وأتباعه عنده يقولون : إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد . وكذلك قال الأشعرى وأتباعه إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد^(٤) . وفي موضع آخر يقول ابن تيمية : « اختلف القدريّة والجهمية الجبرية في الظلم فقالت القدريّة : الظلم في حقه هو ما نعرفه من ظلم الناس بعضهم بعضاً ، فإذا قيل إنه خالق أفعال العباد وإنه مريد لكل ما وقع ، ومع ذلك إنه يطلب العاصي كان هذا ظلماً كظلمنا . ومما أنفسمه المدلية . وقالت الجهمية : الظلم في حقه هو ما يمنع وجوده ، فأما كل ما يمكن وجوده فليس بظلم ، فإن الظلم إما مخالفة أمر من يجب طاعته ، وإما التصرف في ملك غيره بغير إذنه ، والرب ليس فوقه أمر ولا لغيره ملك ، بل إنما يتصرف في ملكه ، فكل ما يمكن فليس بظلم ، بل إذا نعم فرعون وأبا جهل وأطاعهما ممن كفر به وعصاه ، وحلب موسى ومحمداً ممن آمن وأطاعه فهو مثل العكس . الجميع بالنسبة إليه سواء ولكن لما أخبر أنه ينعم المطيعين ويعذب العصاة ، صار ذلك معلوم الوقوع لخبر الصادق لا لسبب اقتضى ذلك ، والأعمال علامات على الثواب والعقاب وليست أسباباً ، فهذا قول جهم

(١) ابن خلكان - وفيات - ج ١ ص ١٦٠ .

(٢) البغدادى - الفرق - ص ١٢٢ .

(٣) الذهبي - ميزان الاعتدال ص ٨٤ .

(٤) ابن تيمية - مؤلفاته ج ١ ص ٤٢ .

وأصحابه ومن واقفه من الأشاعرة ومن واقفه من أتباع الفقهاء الأربعة والصوفية وغيرهم^(١) .
 وفي موضع آخر يقرر أن « من ينكر الأسباب والقوى التي في الأجسام ، وينكر تأثير القدرة
 التي بها يكون الفعل ، ويقول إنه لا أثر لقدرة العبد أصلاً في فعله عند جهنم بن صفوان وأتباعه
 والأشعرى ومن واقفه » . ويرى ابن تيمية أن مصدر هذا القول الجهم بن صفوان ، فإنه كان
 يثبت مشيئة الله ، وينفي حكمته ورحمته ، وينكر أن يكون للعبد فعل أو قدرة مؤثرة ، ويذكر
 عنه أنه كان يخرج إلى الجلدى أى المجدوم ويقول : أرحم الراحمين يفعل هذا ١١٩ ، إنكاراً
 لأن يكون لله رحمة ينصف بها ، ومقرراً أنه ليس لله إلا المشيئة المحضة « لا اختصاص لها
 بحكمة » بل إن الله عنده يرجع أحد الطرفين بلا مرجح . وهنا يتنكب ابن تيمية الحق حين
 ينسب المذهب الكسي الأشعرى للجهم ، وثمة خلاف كبير بين المذهب الكسي وبين الجبر
 الخالص . لم يدرك ابن تيمية حقيقة المذهب الكسي ، وأنه وسط بين الجبر والاختيار ، وبين
 الحجة وبين المعتزلة ، إن المذهب الكسي يقرر أن الله خالق الفعل ، وأن الإنسان يكتب فعله
 من هذا الحلق . وكان لا بد من هذا الحل الوسط لإقناذ قدم العلم الإلهي ، والله يعلم بصفية
 الفعل لا بصفية الأمر ، وهنا يسير المذهب مطرداً منسجماً مناسك الأجزاء .

٨ — الجهم والمروى والأنصاري وفكرة العادة :

ويرى ابن تيمية أن أثر الجهم النافذ في مسألة الجبر قد تناول أيضاً الصوفي السلفي المشهور
 المروى الأنصاري ، ومع ما يكنه ابن تيمية من احترام كبير للمروى الأنصاري ، فيدعوه دائماً
 بشيخ الإسلام ، غير أنه يرى أن المروى أخطأ خطأ بالغاً في أخذه بالجبر الجهمي ، فيقرر
 « أن الفناء الذي يذكره صاحب المنازل "وهو كتاب المروى المشهور الذي وضع فيه أصول
 التصوف السلفي" فهو الفناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الإلهية » وهو يثبت توحيداً ولكنه
 ينفي الأسباب والحكم متأبهاً لجهم بن صفوان ومن اتبعه . ويقرر ابن تيمية أن المروى — وإن
 كان من أشد الناس مبانة للجهمية في الصفات ، فقد كتب كتاب الفاروق في الفرق بين
 المثبتة والمحللة ، وكتاب تكفير الجهمية وكتاب ذم الكلام وأهله ، وزاد في هذا الباب حتى اتهم
 بالغلو في الإثبات للصفات ، إلا أنه في القدر تابع الجهمية نقاة الحكم والأسباب . . والكلام
 في الصفات نوع ، والكلام في القدر نوع :

ويرى ابن تيمية أن هذا الفناء — عند المروى الأنصاري — لا يجامع البقاء ، والبقاء هو
 المرحلة المتممة للفناء عند الصوفية — لأنه نفي لكل ما سوى حكم الله بإرادته الشاملة التي
 تخصص أحد المتأثرين بلا تخصص ، ولذلك يقول المروى « إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع

(١) ابن تيمية — ج ٣ ص ٢٣ وانتظر أيضاً ص ٢٥ .

له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم - أى الحكم القدورى ، وهو خلقه لكل شىء بقدرته وإرادته ، فإن من لم يثبت فى الوجود فرقاً بالنسبة إلى الرب ، بل يقول كل ما سواه محبوب له ، مريض له ، مراد له ، سواء بالنسبة إليه ، ليس يحب شيئاً ويغض شيئاً ، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة واستقباح سيئة بالنسبة للرب ، إذ الاستحسان والاستقباح على هذا الملعب لا يكون إلا بالنسبة إلى العبد ، يستحسن ما يلائمه ، ويستقبح ما يتنافى به ^(١) ولكن فى عين الفناء لا يشهد الإنسان فعل نفسه ، لا يشهد إلا فعل الله ، فلا يستحسن ولا يستقبح . ويصرح ابن تيمية أن المروى الأنصارى يتابع فى هذا تماماً « القدرة الجبرية أتباع جهنم بن صفوان وأمثاله » ، ويرى أن هؤلاء القدرية أو الجهمية يتفقون مع المعتزلة فى أن مشيئة الله وإرادته ومحبته ورضاه سواء ، ولكن المعتزلة تؤمن بجبرية الإرادة الإنسانية ، فأنه ليس مخالفاً لأفعال العباد ، ولكن جهنم يرى أن الله يشاء كل شىء ويريد به ويحببه ويرضاه ، ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وأن الإرادة تكون أحياناً بمعنى المشيئة ، وأحياناً بمعنى المحبة وأن المروى ، بعد أن عرض كل هذه الآراء ، تابع جهنم فسوى بين المشيئة والمحبة والرضا ، وأن الله يحب كل ما يخلق بمعنى أنه يريد به ، وأن هذا السياق الفكرى أثر فى أصل التصوف عامة ، فذهب الصوفية إلى أن الكمال أن تطفى عن إرادتك وتبقى مع إرادة ربك ، وأن الإنسان ، فى هذا المقام الكامل ، لا يستحسن ولا يستقبح شيئاً ... وإلى هذا انتهى المروى ، بل إن المروى وهو يسقط الأسباب إنما يتابع جهنم ، فيصوغ التوحيد صياغة جهمية فيقول : « التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة » . فأنه لا يخلق شيئاً بسبب بل يفعل عنده لا به . وقد أدت هذه الجهمية الجبرية بالمروى عند ابن تيمية أن يقرر أن : « الصعود عن منازعات العقول وعن التعلق بالشواهد ، وهو ألا يشهد فى التوحيد دليلاً ولا فى التوكل سبباً ولا فى النجاة وسيلة » وقد استند المروى فى إسقاطه للأسباب على فكرة علمية ظهرت فى المدرسة الأشعرية ، ونبتت منبثقة من روح القرآن والسنة ، وغلبتها عقول الأشاعرة حتى ظهرت فى أكل صورة لدى الغزالي ، وهى فكرة العادة : يقول المروى : « وذلك لأنك ليس فى الوجود شىء يكون سبباً لشىء أصلاً ولا شىء جعل لأجل شىء ، ولا يكون شىء بهىء فلا سببية ولا هلية ، إذ أن الشيع لا يكون بالأكل ، ولا العلم الحاصل فى القلب بالدليل ، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلاً لا فى نفسه ولا فى نفس الأمر » ، إن هناك قطع محض الإرادة الواحدة يصلر عنها كل حادث ، ويصلر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً ، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمته له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر ، يجعل أحدهما أمانة وعلماً ودليلاً ، بمعنى

أنه إذا وجد أحد المقتربين إعادة ، كان الآخر موجوداً معه ، وليس العلم الحاصل في القلب حاصلاً بهذا الدليل ، بل هذا أيضاً من جملة الاقتوانات العادية . ولذا فيكون مشاهدنا سبق الحكم بحكمه وعلمه ، أى يشهد أنه صمم ما سيكون وحكم به ، أى أراد وقضاه وكتبه^(١) . وبهذا وضع المروى إسقاط الأسباب على فكرة العادة ليس إلا ، وأن التدخل الإلهي ياد في كل آن وإليه يرد كل شيء .

ويشكر ابن تيمية فكرة العادة إنكاراً تاماً ، وهو ينسبها في نهاية الأمر إلى الجهم ومن المؤكد أن جهماً لم يصل إليها ، حقاً إن منطق الجبري قد ينتهي إليها ، ولكن فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد من الحقيقة سبباً وما يعتقد في الحقيقة مسبباً ، قد تكونت خلال بحث طويل في المدرسة الأشعرية متسقة مع روح القرآن والسنة وماخوذة منهما ، وكانت الغاية من وضع فكرة العادة معارضة فكرة العلية الأرسطاليسية وإقامة تصور مخالف لها ، ومن العجيب أن إنكار العادة يدرج ابن تيمية في دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة ، دائرة الفلاسفة اليونانيين من ناحية ، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى .

٩ - جهم بن صفوان والغزالي :

يفصح ابن تيمية نظرية في الحب الإلهي تتسق تمام الاتساق مع ملهه ، ولنا في مجال عرضها ونحن نؤرخ للفكر الإسلامي في نشأته ، ولكننا نضع صورة موجزة لما حثي نتبين موقفه من جهم بن صفوان ، وصلة الغزالي به في رأى ابن تيمية . يرى ابن تيمية أن الله هو محبة بحتة ، يحب ذاته الإلهية ، كما يحب مخلوقاته^(٢) ، ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل ، بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الإلهية كاملة ، مترهة عن محبة الشريك ، فالحب له وحده ، ومن أحبه ، وعده بللة الحب الكبرى . . النظر إلى وجهه الجميل في الآخرة . وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية الكبير عن مسألة الرؤية ، بأنها رؤية حقيقية حسنة ، إنها غاية التصوف التيمى : وهي تستند على نظرياته الميتافيزيقية والقيزيقية . إن الميتافيزيقا تقدم عنده على جسمية الله ، والله عنده هو الجسم الوحيد ، وأما الوجود الطبيعي ، فهي حوادث تحدث في ذات الله وانعكاس لها في المرأة الإلهية ، فالصوفي إذن في سلوكه هو حادثة تنعكس في الذات وتنتظر إليه . هنا يتبين لنا الدافع الأساسي في نزعة التجسيم التي تسود المذهب التيمى ، والنظرة الحسية

(١) ابن تيمية : ج ٣ ص ٩١ .

(٢) « نظرية الحب عند ابن تيمية » يعرضها ابن تيمية في مناج السنة عرضاً كاملاً في مواضع متعددة - وانظر على الخصوص - ج ٣ ص ٩٦ - ٣٠١ و ج ١ ص ٢٦٦ ويعرض أيضاً ابن تيمية لنظرية في التصوف في كتابه للفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .

التي تناول بها الذات الإلهية ، فإله يستوى على عرشه استواء مادياً عند ابن تيمية في أبهى جمال ، ثم مجلسه الكبير في المقام المحمود ، وعلى يمين العرش محمد صلى الله عليه وسلم ، كل هذا لتحقيق لذة عظمى ، لذة النظر إلى وجهه الجميل ، يقول « وقد ثبت أن التذاذ المؤمنين يوم القيامة بالنظر إلى الله أعظم لذة في الجنة ، ففي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ، ويثقل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ، ويمرنا من النار ، قال : فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو الزيادة »^(١) وبهذا يفسر ابن تيمية : الآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بأن الزيادة هي النظر إلى وجهه الجميل . بينما فسرها صوفية وحدة الوجود بأنها مقام الوحدة . ولكن ابن تيمية يرى أنها غاية الوجود الأخرى ، ويورد الحديث : « أسألك لذة النظر إلى وجهك والشرق إلى لقاءك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة » ويعلق على هذا الحديث : « فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه » ، يبين أن اللذة الحاصلة بالنظر إليه أعظم من كل لذة في الجنة . بل إن ابن تيمية يرى أن عبة المؤمنين لربهم أمر موجود في القلب والنظر ، وأن الإنسان في الدنيا يجد في قلبه بذكر الله وذكر حمده وآلآه وعبادته من اللذة ما لا يحده بشيء آخر ، وهذا لأنه يحب الله الحب الكامل ، فالصلاة لله ، « وجعلت قرّة عينى في الصلاة » وهي راحة النفس لله « أرحتنا بالصلاة يا بابل » . ويجالس الذكر هي مراتب الجنة « إذا مررت بمراتب الجنة فارتما » ، ورياض الجنة هي مجالس الذكر ، « وما بين بينى ومنبرى ووضة من رياض الجنة »^(٢) ونحن نشعر في كل هذا باللذة الكبرى ، وكلها إعداد لذة الرؤية .

ويرى ابن تيمية أن إنكار هذه اللذة ، وبالتالي إنكار الحب الإلهي إنما هما من بقايا جهنم بن صفوان ، وأن أول من عرف في الإسلام أنه أنكر أن الله يحب أو يحب الجهم ابن صفوان وشيخه الجهم بن درهم ، وأن الجهم تأثر في هذا بالفلاسفة والصابئة حيث كانوا يعيشون في مسقط رأسه حران^(٣) ثم تابع المعتزلة جهماً ، فأنكروا الرؤية وبالتالي أنكروا هذه اللذة . وقد يفسرها من تناول الرؤية منهم بزيد العلم ، أو لذة العلم به ، كاللذة التي في الدنيا بذكره ، لكن تلك أكمل . ثم تابع المعتزلة . متصوفة الفلاسفة والفاطرية كالغاراتي وكأبي حامد وغيره ، فإن ما في كتبه من الأحياء وغيره عن لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى^(٤)

(١) ابن تيمية : منهاج ج ٣ ص ٩٧ .

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٣) نفس المصدر : ص ٩٨ ج ١ ص ١٩٧ .

(٤) ابن تيمية : منهاج ج ٣ ص ٩٧ .

ويرى ابن تيمية أن أبا المعالي الجويني (إمام الحرمين) وابن عقيل، ينكران أيضاً أن يلد أحد بالنظر إليه، ثم يذهب أيضاً إلى القول بأن الأشعري والباقلاني والقاضي أبا يعلى يرون أن الله لا يحب ذاته، ويعلمون أنهم يختلفون في ذلك مع الصوفية، وأنهم يتأولون محبة الله بأنها محبة طاعته.

ورأى أن ابن تيمية يتخبط هنا تخبطاً تاماً، فهو ينهم الأشعري والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله يحب ذاته، ولكن الأشاعرة تنكر التشبيه أشد الإنكار. كما تنكر التجسيم، وتهجم أقوال الصوفية الذين يرون أن الله كثر محقق، راعه بهائوه وجماله، فأحب أن يعرف، فأوجد الخلق. وأرادت الأشاعرة بإنكار محبة الله لذاته أن تنكر التجسيم والتشبيه الذي استغاض في كثير من مدارس الحشوية والشيعية الغالية المحسنة التي نادى بأنه جسم وأنه سيكة صافية وأنه يستوى على العرش. وذهبت الأشاعرة بتأويل المحبة بالمشيئة، ولكنها لم تنكر إطلاقاً محبة الله للناس ومحبة الناس له. أما أن أبا حامد الغزالي قد أنكر لله النظر إلى الله، فهذا ما لم يرد عنه لا في الأحياء ولا في غيره. فأبو حامد الغزالي رجل أشعري المعتقد، دافع عنه أجمل دافع وهو يؤمن بإمكان النظر إلى الله في الآخرة، والآية واضحة في هذا «وجوه يروى ناضرة...» وقد التزمها من قبله شيخ المذهب أبو الحسن الأشعري إنما ينكر الأشاعرة اللذة المحسية التي تنتج من كتابات ابن تيمية، ويرون أن لذة الرؤية هي لذة التأمل في الله وجماله وبهائه، لا مجرد شعور حسي.

خاتمة: قد تبين لنا الآن ما كان لجهنم بن صفوان من تأثير خطير في الفكر الإسلامي، كان الرجل متابعاً لشيخه الأول الجهم بن درهم أول من وضع فكرة «التأويل العقل» للنصوص الدينية، أو بمعنى أدق أول من خاض مشكلة «المعرفة» بمعناها الفلسفي. وقد فجأ المسلمين بهذا، فتابعه من تابعه. وعارضة من عارضة... ومنذ ذلك الحين وأمام المسلمين طريقان: طريق العقل وطريق العقل.

وكان الرجل بعد ذلك فضل كبير أيضاً في تاريخ الفكر الإسلامي، هو قيامه في وجه الإسرائيليات التي هاجمت الإسلام من خراسان، ولو حفظ لنا التاريخ كعبه لا تضح لنا الكثير من مناقشات مع مقاتل بن سليمان في هذا الصدد. وقد كان لمقاتل بن سليمان أثر كبير في إدخال الإسرائيليات إلى قلب التفسير، بل إن ابن تيمية نفسه لم يستطع أن ينكر أن مقاتل ابن سليمان وداود الجواهري وبعضاً من غلاة النساك يقولون إن الله جسم وأنه جنة وأعضاء على صورة الإنسان. وله لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وحيثان

ومع هذا لا يشبه غيره^(١) ومع محاولة ابن تيمية تبرئة مقاتل من فكرته المبهمة المشبهة ، فإنه يعرف بأنه لم يكن للرجل قدم ثابتة في الحديث . ولم يستطع جهن صبراً على أفكار مقاتل ، فوقف في وجه هذا التيار الخطير الحشوي من المشبهة ، ومقاتل في ذلك قتالاً عنيفاً .

وفي خراسان ، كانت الملاحب الهندية والثنية ، من سمنية ومأنوية ، تهاجم الإسلام في حنف وقوة ، فابنرى لها جهن يناقشها ويحادلها ، ويضع أصول الجدل معها ، ويعتق الإسلام على يديه الكثيرون من أبناء تلك الملاحب ، ويسير على أثره مشيخة المعتزلة فيبحثون بدعائهم إلى تلك النواحي يسمون مهمة الجهم . وقد تابع الجهم الحارث بن سريج ، وكان الحارث يمثل الفلق الاجتاهي الذي ساد المجتمع الإسلامي في ذلك العهد ، فخرج على بنى أمية القلعة ، وخرج معه الجهم ، وبهذا وضعاً الأصل « الخارجى » أو واقعاً الخوارج فيه ، وهو « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وقد أصبح هذا أصلاً فيما يعد من أصول المعتزلة الخمسة ، وكانا — الحارث وجهم ، كما قلت وكما قال القاسمى — يدعون للكتاب واللغة .

وعاشت الجهمية بعد الجهم ، بل حاش التجهم ، فوسمت به المعتزلة ، وبحاول ابن تيمية أن ينسب إليه الأشاعرة إلى حد ما . وتعلنى أثره إلى الشعراء بحيث يقول ابن تيمية . وقد شاع في الناس أن قول الجهمية مبنى على النفى ، صابغ الشعراء ينظرون هذا المعنى كقول أبي تمام :

جهمية الأوصاف إلا أنهم قد لقبوها جوهراً الأسماء^(٢)

ولقد توزعت آراء الجهمية بين مختلف الفرق أيضاً ، إننا نرى المعتزلة بعد تأخذ بنى الصفات ، وقد نادى جهن بهذا من قبل ، وتأخذ المعتزلة بالتأويل والعقل واعتبار كثير من التصورات الدينية مجازاً ، وهذا ما فعله الجهم قبلهم . ويختلف المعتزلة أشد الاختلاف مع الجهم في الجبر فقد كان جبرياً وكان المعتزلة قدرين ، ويختلف السلف والأشاعرة مع جهن في نفي الصفات ، إنهم مثبتة يثبتون الصفات القديمة لله ، ويختلفون معه في مسألة الجبر ، إنهم يوقعون في مذهب مناسك الأجزاء بين الجبر والاختيار ، فيضعون مذهب الكسب ، يحلون به المشكلة العتيقة .

ولكن كان الجهم بن صفوان فضل كبير . إنه وضع المشكلة ، وأثار العاصفة . وقتل الجهم ، ولعنته جميع الفرق إلى يومنا هذا .

(١) ابن تيمية : « مناج » ج ١ ص ٢٧٩ .

(٢) ابن تيمية : « مناج » ج ١ ص ١٦٦ .

الباب السادس

المعتزلة

الفصل الأول

الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة

إن مشكلة الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة قد أثارت كثيراً من المناقشات بين الباحثين قديماً وحديثاً، ذلك لأن توضيح هذا الأصل يلقى الضوء على حقيقة « المعتزلة » و « الاعتزال » ويبين لنا هل ظهرت المعتزلة في التاريخ فجأة ، أو بمعنى أدق - هل ظهرت بمركبة مسرحية في مجلس الحسن البصري ، أم أنها كانت حاجة ملحة من حاجات المجتمع الإسلامي ، وتتلوهمه ، وتخرج من بيناته - داخلياً وخارجياً - وهل قابلها المسلمون الأوائل بكراهية واستنكار حقاً ؟ أم أنها تطورت تاريخياً لمبادئ معينة وليدة البحث العلمي والنظر العقل في النصوص الدينية ؟ ويحصل شيخها الأول واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد بمشيئة قبلهما ، درست لديهم المسائل ، ووضحت الجزئيات ، وكان على واصل بعد ذلك أن ينظمها ، وأن يضعها تلامذته في نسيج متكامل لتعبر عن المجتمع كله . إن معرفة الأصل التاريخي للمعتزلة يبين تماماً صلة واصل بطائفتين هامتين من قبله ، وهاتان الطائفتان هما القدريون من ناحية ، والجهمية رواد ملهب التأويل العقل من ناحية، وكانت الطائفتان حيثئلا تمثل ثورة المجتمع الإسلامي على بنى أمية .

ولقد نسبت المعتزلة فيما بعد إلى الطائفتين ، فيلقبون بالقدريين أحياناً وأحياناً أخرى يومنون بالجهمية ، على خلاف ما بين الطائفتين .

ونحن نلاحظ أن الآراء والأفكار كانت تتضارب في ملهبة الحسن البصري ، وشيخ الملهبة يلقى بأصول عامة تختلف حولها الآراء والتفاسير ، وتتبع مختلف المذاهب . ونحن نعلم أن معبداً الجهنى قد أتى إليه ، كما أتى إليه غيلان الهمشي ، وأنه استحسن أول الأمر ملهبهما في القدر ، ولكنه ترجع زوى الناس ههما - فيما تقول مصادر السنة . وإلى مجله أيضاً حضر

جماعة من رعاى الرولة ، ولأعرضوا بضاعتهم عليه أنكروها وصاح في أتباعه « ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها . . . فسماوا الحشوية ؛ ولعل هذه أول تسمية بهذا الاسم هؤلاء الذين حشوا الحديث بالإسرائيليات ، وإن كانت هناك بعض النصوص تقرر أن عمرو بن عبيد هو أول من أطلق هذا الاسم ، وأنه سمي به عبد الله بن عمرو ، فقد كان عبد الله بن عمرو يقبل الأحاديث والسنن والآثار ، كيفما كانت .

وفى مجلس الحسن البصرى وضع مؤرخو الفرق القصة الثامنة الآتية : أن رجلاً دخل على الحسن البصرى فقال : يا إمام الدين ، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، والكبرى عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعبدية الخولرج ، أو جماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبرى لا تضر مع الإيمان ، بل العمل فى ملههم ليس ركنًا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان مصيبة كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبرى مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل هنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة ^(١) .

وأما البغدادى فيذكر القصة على الشكل الآتى : كان واصل بن عطاء من متبائ مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزاريقة ، وكان الناس يؤمنون فى أصحاب اللنوب من أمة الإسلام على فرق : فرقة تقرر أن كل مرتكب للذنوب صغير أو كبير مشرك بالله وهو قول الأزاريقة ، وفرقة تذهب إلى أن صاحب الذنوب المصيح على تحريره كافر مشرك ، وفرقة تقول إنه منافق . وكان علماء التابعين فى ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفة بالرسول وبالكتب المنزلة من الله تعالى ، ولعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لا يبنى عنه اسم الإيمان والإسلام . فلما ظهرت فتنة الأزاريقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس فى أصحاب اللنوب على ما ذكرنا ، خرج واصل ابن عطاء عن قول جميع الفرق المتخلفة ، وزعم أن القاسم من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلي الكفر والإيمان . فلما سمع الحسن البصرى من واصل بدعته هذه طرده من مجلسه ، فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة ، وانضم إليه صديقه عمرو ابن عبيد فقال الناس يؤمنون فىهما إنما قد اعتزلا قول الأمة ، وسمى أتباعهما من يومئذ معتزلة ^(٢) .

(١) التهرستى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٦٤ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٧٨ .

وأما الإسفراييني فيرى أنهم معوامة معتزلة لا يعتزلم مجلسه (الحسن البصري) واعتزلم قول المسلمين^(١). ولكن هناك رواية أخرى تنسب كلمة الاعتزال إلى عمرو بن عبيد ، فالمقرئزي والسماقي يوردان الأمر على هذه الصورة : « المعتزلي - هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سمو بهذا لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد البصري أحدث ما أحدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصري وجماعة معه ، فسموا المعتزلة^(٢) . ويذهب ابن قتيبة إلى نفس الشيء في عيون الأخبار فيقول : « وكان يرى رأى القدر ويدهو إليه ، واعتزل الحسن ، هو وأصحاب له ، فسموا المعتزلة^(٣) »

وتمت رواية ثالثة تقرر أن الذي سماهم بذلك قتادة بن دعامة السدوسي (المتوفى سنة ١١٧ - ١١٨ هـ) وهو أبو خطاب قتادة بن دعامة السدوسي البصري الأكنه كان تابعياً وعلماً كبيراً ، وكان يدور البصرة أهلها وأسفلها بغير قائد ، فدخل مسجد البصرة ، فإذا بعمرو ابن عبيد وافر معه ، فأمرهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصري ، فلما عرف أنها ليست له قال : إنما هؤلاء المعتزلة ، ثم قام عنهم . . . فنذ يومئذ سمو المعتزلة^(٤) ، ويقال إنه ذكر هذا بعد وفاة الحسن البصري (توفى عام ١١٠ - ٧٢٧ م) . وينقل إلينا صاحب المنية الرايين معا : « ومما بذلك ، قد اعتزل وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن . وقيل لقول قتادة وكان من أصحاب الحسن : ما يصنع المعتزلة ؟ فكانت تسميتهم بهذا الاسم^(٥) . »

وأما ابن خلكان فيورد نفس القصة ، ويذكر عن أبي عمرو بن العلاء أن قتادة تكلم في القدر^(٦) .

وسواء كان صاحب القصة مع الحسن هو وأصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد ، أو أن الذي أطلق عليهم القتب الحسن أو قتادة ، فإن هذه الروايات تتفق في أن الاسم أطلقه أعداء المعتزلة عليهم ، ولا نجد عند صاحب المنية نفسه ، وهو معتزلي ، أي توضيح المسألة ، بالرغم من أنه يعتقد أن المعتزلة هم القرقة الناجية وأهل الحق في الإسلام . وينتهي جوهر هذه القصة إلى أن الاسم أطلق عليهم نكابة بهم وسخرية ، وأن السبب في إطلاقه عليهم هو أنهم اعتزلوا ملعب الأمة جمعاء .

-
- (١) الإسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٤٠ ، ٤١ .
 - (٢) السمتاني : الأنساب .. ص ٢٦ ، والمقرئزي : خطط .. ج ٤ ص ١٦٤ وص ١٦٥ .
 - (٣) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، ص ٢٤٢ .
 - (٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٢ .
 - (٥) ابن المرقئي : للنية والأمل ، ص ١ و ٢ .
 - (٦) ابن خلكان : وفيات ، ج ٢ ص ١٩٧ .

وقد قدم لنا كارلو الفونسو ناليو في مقالاته الرائعة « بحوث في المعتزلة » لبنا بأسماء المستشرقين الذين قبلوا هذا الرأي واعتبروا كلمة المعتزلة تعني المنشقين والمفصلين^(١) : ولكن ناليو - يقوم في مقالاته هذه بلحظ كل الآراء التي قيلت في تسمية المعتزلة بمنشقين أو بمفصلين ، ثم يورد فكرته التي استمدت فيها على نصوص هامة للمسعودي . أما نصوص المسعودي فهي : « ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وهو شيخ المعتزلة وقديما ، وأول من أظهر القول بالمعتزلة بين المنزليين ، وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر ، وبه سميت المعتزلة ، وهو الاعتزال » ونص آخر هو : « ثم القول بالوعد والوعيد ، وهو الأصل الثالث ، فهو أن الله لا يفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة ، وأنه لصديق في وعده ووعيده ، لا مبدل لكلماته ، ثم القول بالمعتزلة بين المنزليين ، وهو الأصل الرابع ، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه . قال المسعودي : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بأسماء والأحكام مع ما تقدم من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار »^(٢).

ويشرح ناليو هذا بأن المسعودي قصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أو فاسق ، وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ومؤمن وكافر ، وبقوله « الأحكام » المسائل النظرية والعملية التي تتضمنها هذه الأوصاف . ويصل بعد ذلك إلى النتيجة الآتية : إن اسم « المعتزلة » لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة أو تركوا مشايخهم القدائى ورفقاهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس ممتنعين عما يدين بين طرفي رجال الدين والسياسة في وقت ما ، ممتنعين هكلا من الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين ، فاسم المعتزلة لم يطلقه عليهم أهل السنة ، وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة^(٣) . ويؤيد فكرته هذه أيضاً بنصوص تاريخية توضح أصل اسم المعتزلة .

وهذه النصوص تثبت أن الكلمة أطلقت - كاصطلاح - على طائفة من الأشخاص (عام ٨٣٥هـ) لم يروا مبايعه على ، ولو أنهم ليسوا من شيعه عثان ، « وهو هؤلاء المعتزلة » ، لا اعتزلهم بيعة على « وورد النصوص الكثيرة عن أبي القداء والأخبار الطوال للدينوري والطبري . ثم يصل ناليو في ضوء هذه النصوص بين المعتزلة المتكلمين والمعتزلة السليبيين ، طالما كان

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - ترجمة وتعليق الدكتور عبد الرحمن بدوي -

ص ١٧٥ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٢ .

(٣) التراث اليوناني : ج ١٨ ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

للمتكلمون قد خاضوا - ولو نظرياً - فيما خاض فيه الأولون وأرادوا اعتزال الفريقين معاً :
 الخوارج والسنة . وللك يقرر نالينو « أن المعتزلة ألحد المتكلمين كانوا في الأصل استمراراً
 في ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العاملين »^(١) . ومع أن نالينو اقترّب كثيراً من نتيجة
 صائبة ، إلا أن كثيراً من الجزئيات التي خاض فيها لم تكن صحيحة كما سنبين في ثنايا هذا
 الباب . والمثال الذي نورد الآن فقط على علم صحة مقدماته هو : إذا اعتبرنا المعتزلة المتكلمين
 امتداداً للمعتزلة السياسيين ، وكان المعتزلة السياسيون في منأى عن معترك الخلاف بين على
 وشيعته وعثمان وشيعته ، فكيف تفسر قول المسعودي - والمسعودي هو مصدر نالينو الأول - أن
 « يزيد بن الوليد الخليفة الأموي المتوفى سنة ست وعشرين ومائة » وكان يذهب إلى قول المعتزلة
 وما يذهبون إليه في الأصول الخمسة من التوحيد والعدل والوعد والأسماء والأحكام - وهو القول
 بالمعتزلة بين المنزلةين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »^(٢) .

كيف يتوافق اعتناق خليفة أموي للمذهب المعتزلي الكلامي مع القول بأن هذا المذهب
 المعتزلي الكلامي إنما هو امتداد للمذهب المعتزلي السياسي - وأن هذا المذهب الأخير يقرر
 تهرباً حاسماً اعتزال الفريقين : الخوارج والسنة ، شيعة على وأعدائه ، الأمويين والعلويين ،
 ولئلا ينأى عن الفتنة ما أمكن . بل يقرر المذهب المعتزلي : أن الفاسق غلد في النار ، ولكن درجته
 أقل من درجة الكفار ، وبني أمية اعتبروا عصاة فاسقين . فكيف يوافق أمير أموي ، بله خليفة
 المسلمين على اعتناق مذهب يلقى عليه وعلى أسرته الشكوك ، ويترك لمذهب السنة والجماعة ،
 الذي اعتبرهم مجتهدين اجتهد خطأ في حربهم مع على ، خطأ لا يوردهم مهوى النفس أو الكفر .

أما وضع المسألة الصحيح ، فهو أن اسم المعتزلة قد ظهر سياسياً بلا شك في حروب
 على وأصحاب الجمل ، وفي حروب على ومعاوية . ولكنه لم يستخدم لطائفة معينة بلاتها .
 ينقل إلينا الدينوري النص الآتي : « مر للزبير بالأحنف بن قيس وهو جالس بفناء داره
 وحوله قومه ، وقد كانوا اجتازوا الحرب »^(٣) فالأحنف إذن اعتزل الفريقين معاً . ولكن الدينوري
 يذكر أيضاً أن أبا الدرداء وأبا أمامة الباهلي دخلا على معاوية فقالا له : علام تقاتل علينا وهو
 أحق بهذا الأمر منك ؟ قال : أقاتله على دم عثمان . قالوا : أهو قتله ؟ قال : أبى قتله ،
 فسأله أن يسلم لنا قتله وأنا أول من يبايعه من أهل الشام . فأقبلوا إلى على فأعبراه بذلك ، فاعتزل
 من عسكر على زهاء عشرين ألف رجل ، فصاحوا : نحن جميعاً قتلنا عثمان ، فخرج

(١) نفس المصدر : ص ١٩١ .

(٢) للمسعودي : مروج الذهب : ج ٣ ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٣) الدينوري : الأخبار الطوال ص ١٥٠ .

أبولدرداء وأبو أمامة - فلحقا ببعض السواحل ، ولم يشهدا شيئاً من تلك الحروب»^(١) وهنا تلحق كلمة الاعتزال ببعض من شيعة على المتصبيين له . وأحياناً يؤسم به من شارك في الحرب مع عائشة مثل عبد الله بن الزبير^(٢) .

وأحياناً أخرى نرى المغيرة بن شعبه يسأل أبا موسى الأشعري : ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر : وجلس في بيته كراهية للقاء ؟ فقال : أولئك خيار الناس ، خفت ظهورهم من دماء إخوانهم وبطونهم من أموالهم^(٣) . وكلمة اعتزل هنا لا مدلول سياسي لها ، بل استخدمت استخداماً عادياً بحتاً . وأحياناً تظهر الكلمة واضحة : « وأراد أبو موسى الأشعري أن يبلى أحد المعتزلة - عبد الله بن عمر - الخلافة »^(٤) فالكلمة قد استخدمت فيما أرى في ذلك الوقت السياسي المضطرب ، واضطرب مفهومها وما صدقها ، ولكنها تأخذ نوعاً من الاستقرار بعد تنازل الحسن ابن علي معاوية . وكان محمد بن زاهد الكوثري الفضل في توجيه أنظارنا إلى نشأة كلمة المعتزلة بمعناها الاصطلاحي . وقد اكتشف النص الذي يحدث عن هذه النشأة في كتاب الرد على أهل الأهواء والبدع للمطلي . وهو الكتاب الذي كان أيضاً للكوثري فضل القيام بشره وتيسيره لنا . يقول المطلي : « المعتزلة وهم آياب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام ، المفرقون بين عام السمع ، وعلى العقل والمنصفين في مناظرة الخصوم ، يجمعون على أصل لا يفاخرونه وعليه يتولون وبه يتعادلون وإنما اختلفوا في القروع . وهم هموا أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ، ولزموا منازلهم وساجدهم وقالوا : نشنل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة »^(٥) هذا النص الهام الذي تركه لنا أقدم مؤرخ للمقاتد وصل إلينا كتابه (هو أبو الحسن الطراني المطلي الشافعي المتوفى سنة ٨٣٣٧هـ) يحدد لنا تماماً ظهور كلمة المعتزلة كصطلح في يطلق على طائفة تفرغت للعلم والعبادة . ونحن نعلم أن الحسن بن علي قد بايع معاوية عام ٤٠هـ وهو المعروف بعام الجماعة ، فيكون أول ظهور لكلمة الاعتزال هو عام ٤٠هـ .

اعتزل إذن الحياة العامة جماعة من خلص المؤمنين ، رأوا الأمر - كما قلنا - بين يدي معاوية التليق ، فزهّدوا الدنيا وأمرها . وفي هذا الوسط المعتزلي ، أو بين هؤلاء المعتزلة كان

(١) نفس المصدر : ص ٣٧٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٥٠ .

(٣) الدينوري : الأخبار الطوال ، ص ٣٠١ .

(٤) نفس المصدر : نفس الصحيفة .

(٥) للمطلي : الرد ، ص ٤٠ ، ٤١ .

هناك رجلان من أهل البيت هما أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخوه الحسن ، وكان أول من قام بالاعتزال ، ومن هذه الحلقة خرجت معتزلة واصل بن عطاء ، وكان واصل أقرب إلى أبي هاشم ، كما خرج الحسن بملعب الإرجاء . وسنعود إلى توضيح صلات واصل بكل من هذين الإمامين فيما بعد ، وإنما يكفي الآن أن نوضح أن كلمة « المعتزلة » التي وصفت أتباع واصل إنما أدخلت من هذا الوسط العلمي الذي كان يعيش فيه .

وقد سبق أن أشرت في الطبعة الأولى من كتابي هذا إلى نص هام عثرت عليه يقول : « من الفرق التي افترقت بعد ولاية علي فرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي ، وامتنعوا عن عمارته والحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضاء به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد ، وقالوا لا يحل قتال علي ولا قتال معه ، والأحنف ابن قيس قالما لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم ^(١) . ولا بأس أن يطلق على هؤلاء الصحابة جميعاً لقب المعتزلة ، ولكن لا يمكن اعتبار هؤلاء أسلاف المعتزلة ، ولنأخذ مثلاً أبرز شخصية منهم ، وهي شخصية عبد الله بن عمر بن الخطاب : فعبد الله بن عمر يعتبر من أهل الحديث ، أهل السنة فقط ، ولا يمكن اعتباره إطلاقاً سلفاً لواصل بن عطاء أو لعمر بن عبد بل إن عمر بن عبد الله قد هاجم عبد الله بن عمر واعتبره حشويّاً .

والآن ننهي إلى التبتحين الحاسمتين الآتيتين :

الأول : أن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا اللقب ، ويؤيد هذا ما قاله الرازي عن القاضي عبد الجبار ، وهو مفكر المعتزلة الكبير : « كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال ، فإن المراد منه : الاعتزال عن الباطل ، فعلم أن اسم الاعتزال مدح » ^(٢) . ويذكر القاضي عبد الجبار في أول كتاب المنية والأمل حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسنادين مختلفين نصه : « ستفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة أتقاهما وأبرها فتنة المعتزلة » ^(٣) . وما لا شك فيه أن أثر الوضع ظاهر في الحديث .

الثانية : أن السبب في أنهم اعتزلوا ، أو أن هذا الاسم أطلق عليهم هو عدم موافقتهم على انتقال الخلافة إلى معاوية ، فأصابهم حسرة مريّة أن يسلب الحق أهله ، فابتعدوا عن الحياة السياسية ، ولجأوا إلى العبادة ، إنهم كانوا يمثلون « روح المجتمع الإسلامي » في موقف

(١) التوجيهي : فرق الشيعة .. ص ٥ وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام « الطبعة الأولى

ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) فخر الدين الرازي اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٩ .

(٣) ابن المرقزي : الفتن والأمل ص ١١ .

سلي، إن تكلمنا بأسلوب عصرنا - أقول إنهم كانوا يمثلون المعارضة السلبية للمجتمع الإسلامي. كان هذا المجتمع مغلوباً على أمره ، يعيش في مرارة وذلة ، وفي استسلام . و يوم الاستسلام هو اللامبالاة والشك في كل شيء ، حياة ومعاناة داخلية : الاعتزال وسرعان ما تنامي هؤلاء المعتزلة السبب السياسي في اعتزالهم ، وهم يتدارسون النصوص ، ولكن الحوادث التي كانت تحيط بهم وهي شغل المجتمع الذي كانوا يمثلونه - داخلياً - جعلتهم يتجهون مرة أخرى إلى الحياة السياسية والدينية ، ومن هنا ، ومن هذا المجتمع المعتزلي خرجت المرجئة من ناحية والمعتزلة الكلامية من ناحية أخرى ، وقد تسلمت الثانية - في صورة صارخة - بسلاح جديد هو العقل .

إن تكون عقائد المعتزلة الكلامية نشأ في تلك البيئة المستنيرة ، ونشأ فيها كما قلت شيخ المعتزلة الرسمي الأول : وأصل بن عطاء .

الفضل الثاني

واصل بن عطاء

(٨١ - ١٣١ هـ)

شيخ المعتزلة الأول

قد نسبت المعتزلة جميعاً إلى واصل بن عطاء ، شيخ المعتزلة الأول ، ولديهما كما يصفه المسمدي^(١). وواصل بن عطاء من أعظم شخصيات الإسلام وأصعبها. وقد كتب عنه مؤرخو الأدب في العالم الإسلامي واعتبر من أكبر بلغاء العرب ، كما كتب عنه المحللون . ولكن قلما تناول حياته مؤرخو الفرق ، لذلك ساد الغموض نشأته الأولى التي خلالها تكونت عقائده الكلامية الفلسفية ، ولذلك اختلف فيه : هل كان معتزلياً قطعاً من القائلين بالمعتزلة بين المنزلةين ، أم أنه تناول أصول المعتزلة الخمسة كلها ووضع أساس المذهب حيث؟ إن الخوض في حياته - خلال كتب التاريخ والأدب - سيبين لنا إلى حد كبير ، متى تكونت العقائد الكلامية عنده .

كان واصل من الموالى ، وقد ذكر صاحب اللبنة والأمل أنه اختلف في أنه مولى لبني هاشم أو مولى لبني ضبة أو مولى لبني عزم^(٢) على أنه يؤول أنه كان مولى لبني هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمي .

أما اسمه الكامل فهو واصل بن عطاء الملقب بالفزال وكنيته أبو حليفة ، ولد عام ١٨١ هـ في المدينة ، حيث كان هناك جماعة قد اعتزلت السياسة وشئون الدنيا - كما قلت - وشرعت للعلم والمادة ، وكانت أمية تحكم حكمها القاسي العنيف يوماً محمد بن الحنفية وأولاده إلى مدينة الرسول ، يتلارسون العلم ويفكرون في صمت ، ولكن محمد بن الحنفية اخطط إلى حد ما بخلفاء بني أمية وخضع لهم وبخاصة بعد مقتل المختار بن أبي عبيد . ويبدو أن محمد بن الحنفية أنشأ «مكبة» للعلم ، وأن أبا هاشم والحسن قد قاما بتدريس علوم الدين فيه بعد أن استوى عودهما ونضج تفكيرهما الديني ، ويبدو أن الدراسة في هذا المكتب تتناول شئون المسلمين الدينية العامة . ولم تكن «مدينة رسول الله» بمنأى عن الأحداث ، فقد كان هناك البقية من الصباحابة من الأنصار والمهاجرين الذين نجوا

(١) المسمدي : مروج - ص ٥٤ .

(٢) ابن المرتضى : اللبنة ص ١٨ .

من واقعة الحرة ، وكانوا أيضاً يتلمسون القرآن والحديث ، وفي هذه المدينة الطاهرة نشأ تابعي صليق هو معبد بن خالد الجهني ، وتذكر الأخبار أنه أثر في كثير من علماء مكة والمدينة بمنهجه القدرى ، وكان هناك أيضاً عبد الله بن عمر يتابع الأثر متابعة كاملة مطلقة . وفي مدرسة أولاد ابن الحنفية ، ترى واصل بن عطاء ، وفي هذه المدرسة عرف واصل بن عطاء آراء الغلاة من الشيعة ... السنية والكنيسانية وغيرها . ويلخص صاحب المنية والأمل دراسته فيقول : « إنه ليس أحله أعلم بكلام غالبية الشيعة أو مارقة الخوارج وكلام الزنادقة والهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه ^(١) . ومن المؤكد أنه أخذ الكثير عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ولكن من الخطأ ما يذهب إليه الكعبي والقاضي عبد الجبار من أن محمد بن الحنفية هو الذي روى واصلاً وعلمه حتى يخرج عليه ^(٢) . وما لا شك فيه أنه استمع أيضاً إلى الحسن بن محمد بن الحنفية وهو يتكلم في الإرجاء ، ولكنه لم يتابعه على آرائه وإن كان قد تأثر بها .

وبالرغم من أنه كان مولى فقد ولد حراً ، مع أن المصادر ساكتة تماماً عن أبويه ، فلا تذكر عنها شيئاً . غير أننا نلاحظ أنه لم يذكر عنه أنه كان عبداً ، بل إن المصادر تذكر أنه كان غزالياً . ويلاحظ أن المعتزلة يتسبون إلى بعض الصناعات كالغزل والعلاف والنظام والقنوط والإسكافي ... إلخ ، وقد يكون في هذه النسبة ما يشير إلى أصلهم غير العربي . يذكر ابن خلكان أن واصل ابن عطاء ، لم يكن غزالياً ، ولكنه كان يلبس بذلك لأنه كان يلازم الغزاليين ليعرف المتفغفات من النساء ، فيجمل صلاته من ^(٣) يرى أيضاً أنه كان يرسل البحوث إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي ، وفي هذا أيضاً ما يدل على أنه لم يكن عبداً .

وحين اكتمل علم واصل ، انتقل من المدينة إلى البصرة ، والبصرة — كما قلت — دائماً ثغر البلاد ، وقاعدة الآراء المختلفة المتضاربة والحضارات المتناثرة ، وبدأ واصل يتردد على أكبر جمع علمي فيها ، وهو مدرسة الحسن البصري . يقول طائش كبرى زاده «إن واصلاً جالس الحسن البصري بعد أبي هاشم يأخذ منه الفقه ^(٤) . وعرفنا كيف اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصري في مسألة مركب الكبيرة ، وكيف انفصل عنه وكون مع عمرو بن عبيد فرقة — فرقة المعتزلة الكلامية — تكويناً مستقلاً . ومن المؤكد أن واصل بن عطاء وصديقه عمرو بن عبيد كانا من مريدي مدرسة الحسن ومن كبار أصحابه ، وأتت اتفاقاً معه في مسألة «الفن» ، وهي المسألة التي شغل بها الحسن البصري أول الأمر ، ثم رجع عنها ، كما يجمع كتاب أهل السنة . غير أن أثر الحسن البصري لم يكن

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ١٨ .

(٢) الكعبي : مقالات الإسلاميين ص ٦٤ والقاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٢٤ .

(٣) ابن خلكان : طبقات الأعيان .. ج ٣ - ٨٩ .

(٤) طائش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ج ٢ ص ٣٤ .

ظاهراً أو ملموساً في واصل بن عطاء ، فقد كون واصل آراؤه من قبل ، وقبل حضوره إلى البصرة ، على يد أبي هاشم عبد الله بن الحنفية في المدينة. ومن المحتمل أنه قابل مولى الأمويين غيلان بن مسلم ، وأن آراء الأخير في القدر قد صادفت هوى في نفسه .

ويرى طاش كبرى زاده أن أول ظهور مذهب الاعتزال وشيوعه إنما كان على يد واصل ابن عطاء^(١) ولكنه يذهب إلى أن واصلًا تعلم على معبد الجهمي ، وأن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال. ومن المشكوك فيه أن يكون واصل قد أخذ الاعتزال عن معبد فقد مات معبد بعد عام (٨٠) قليل بينا ولد واصل بن عطاء (عام ٨٠ هـ) ولكن من المحتمل أن يكون واصل قد تأثر بآراء معبد . إن من الثابت أن واصلًا قد أخذ الاعتزال عن الإمام أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ابن علي بن أبي طالب . ويذكر طاش كبرى زاده نفسه أنه قيل إن أول من أحدث مذهب الاعتزال واختاره كان الإمام أبا هاشم المذكور ولأنه الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية. وقال يرهان الدين الحلبي في شرح شفاء القاضي عياض أن هذا الرجل ، وهو الحسن بن الحنفية ، كان أول المرجئة وله فيه تصنيف ، ولكن ظهر واشتهر الاعتزال من واصل بن عطاء أبي حنيفة المعروف بالفتال^(٢) . فواصل إذن نتاج لذين الإمامين ، أحدهما معتزلي بحت والآخر مرجئي بحت ، ثم تألها الحسن البصري ، أخذ عنه الفقه ، ثم في مدرسته أيضاً — فيما يرجع — عرف مذهب القدر .

أما زمان طلب واصل العلم وقدرته على الاجتهاد فكان في حدود المائة الأولى هجرية ، وظهوره في أوائل المائة الثانية ، وقد عاصر بهما أبا حنيفة النعمان (المولود في ثمانين ولتوفي عام ١٥٠) ، وأيضاً أبا يوسف (المولود في ١١٣ هـ ولتوفي ١٨٢ هـ) وكذلك مالك بن أنس (وقد ولد في ١٣٩ وتوفي عام ١٧٩ هـ) ، كما عاصر مسلم بن خالد أستاذ الشافعي وأحد مشايخه — وكان مسلم بن خالد غيلانياً .

تكونت المدرسة المعتزلية ، وبدأ واصل بن عطاء يرسل بعونه إلى مختلف أنحاء العالم لنشر رسالة الإسلام أولاً ، ثم رسالة المعتزلة ثانياً . ويذكر صاحب المنية والأمل أنه أرسل إلى المغرب لتعليمه عبد الله بن الجارث ، وأرسل إلى خراسان حفص بن سلم ، وكذا ذكرنا من قبل قد تقابل حفص في تروند بالجهم بن صفوان ودارت بينهما مناقشة كبرى ، رجع جهم فيها إلى رأى واصل ثم انقلب عليه بعد عودة حفص ، ونعلم أيضاً أن جهماً واصل واصلًا في كثير من المسائل المشكلة التي كانت مادة لنقاشه مع السمنية^(٣) كما نعلم أيضاً أنه بحث أحد تلامذته — القاسم بن السعدي — إلى اليمن ، وأرسل أيوباً إلى الجزيرة ، وغزت آراؤه الكوفة أيضاً خلال مبعوثه الحسن بن ذكوان ، ثم أرسل إلى

(١) طاش كبرى زاده — مفتاح السعادة . ج ٣ ص ٣٤ ، ٣٨ .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ١ ص ٣٤ ، ج ٢ ص ٣٥ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٠ / ٢٤١ .

أرمينية عثمان الطويل^(١) فقد ذكر الممتزج صفوان الأنصاري الشاعر هذا :

أما كان عثمان الطويل بن خالد لو اقرم حصص نعمة المخاطر
له خلف شعب الصين من كل لغة إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعة لا يغفل عزيمهم نهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قال مرواً في الشتاء تطاوعوا وإن كان صيفاً لم يخف شمر تاجر
بهجرة أوطان وبلد وكلفة وشدة أخطار وكبد المسافر
تلقب بالذوال واحد حصره فنس الليثاى والقبيل المكابر
وسن لحرورى وأخبر رافض وأخبر مرجسى وأخبر حائر
وأمر بمعرف وإنكار منكر ونصحين دين الله من كل كافر

وكان من أكبر تلامذته في البصرة شخصيتان هامتان هما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني ، وقد اتصل بهما أبو الهليل العلاف فجا بهد ، وأخذ عنهما بشر بن المحتمر وأبو الهليل العلاف الاعتزال^(٢) . كما أن طاش كبرى زاده يذكر هياج بن العلاء السلمي صاحب وأصل بن عطاء ، وأن أحمد بن أبي داود أخذ الاعتزال عنه^(٣) .

وبهذا نرى أنه كان لوصل بن عطاء أكبر الأثر في إرساء قواعد الاعتزال ، ويعمد هذا لشكينة الرجل وقوة عارضته ، وشخصيته الفاتنة وكان واصل في الوقت نفسه أديباً ممتازاً ، وخطيباً من الطراز الأول ، ويذكر صاحب المعجم الأديباء أنه « كان متكلماً بليغاً متفتناً خطيباً ، ولقب بالذوال لكثرة جلوسه في سوق الذوالين إلى أبي عبد الله مولى قطاين الحلالى ، ويرى ياقوت أيضاً أن بشار بن برد كان ، قبل أن يدين بالرجعة ويكثر جميع الأمة ، كثير الملح لوصل ، بل فضله في الخطابة على خالد بن صفوان وشبيب بن شبة والفضل بن عيسى ، يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر ابن عبد العزيز وإلى العراق فقال بشار في ذلك :

(١) ابن المرقضى : المنية .. ص ١٩ ، ٢٠ ، وفي مواضع أخرى متعدة . والملاحظ في البيان

ج ١ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) المثلث : التنبية .. ص ٣٠ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٣ ص ٣٩ .

أبا حليفة قد أوتيت معجبة من خطبة بدعت من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخالدين معاً لمسكت غرس عن كل نجير

وقال في ذلك أيضاً :

تكلفوا القول والأقوام قد حلوا وجبروا خطباً ناهيك من خطب
قام مرتجلاً تغلّ بداهته كرجل القين لما حف بالهيب
وجانب الرء لم يشعر به أحد قبل التصفيح والإغراق في الطلب^(١)

وقول بشار - وجانب الرء - إشارة إلى لثغة واصل ، وكان واصل أثنى قبيح اللثغة في الرء ، فكان يتخلص منها ، ولا يفتن لذلك السامع لاتقاربه على الكلام وسهولة أنفاظه - وفي ذلك يقول أبو الطرق الضبي ، وهو شاعر ممتاز :

علم يبدال الحروف وقاطع لكل خطيب يقبل الحق باطله

ويقول الجاحظ « إنه إذا كان داعية مقالة ، ورئيس نخلة ، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب التحل وزعماء الملل ، وأنه لابد من مقارعة الأبطال ، ومن الخطب الطوال ... رام أبو حليفة إسقاط الرء من كلامه وإخراجها من حروف منطق^(٢) .

ولا قال بشار - بعد ذلك بالرجعة ، وأعلن ثبوته ، وثبت لواصل ما يشهد بإلحاده حين قال :

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار

وقف واصل يضبط في أتباعه : « أما لهذا الأعمى للملحد ، أما لهذا المشرق (لأبس القرط) المكنى بأبي معاذ من يقتله ١٢ أما والله لولا أن الغيلة من سجايا الغالية لمست إلى من يبيع بطنه في جوف منزله أو في حفلة ، ثم لا يتولى ذلك إلا عقيل أو سلس^(٣) . ويلاحظ أنه قال أبا معاذ ولم يقل بشاراً وقال المشرق ولم يقل المرث ، وكان بشار ينشد بالمرث ، وقال من سجايا الغالية ، ولم يقل الراضة ، وقال في منزله ولم يقل في داره وقال يبيع ولم يقل يقر^(٤) ، وكل ذلك مختصاً من الرء .

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٣٦ وللهمي : مقالات ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) الجاحظ : البيان ج ١ ص ٢٨ .

(٣) ذكرني عقيل ، لأن بشاراً كان يتولى إليهم ، وذكرني سلس لأنه كان نازلاً فيهم - انظر الهمي : فوات . ج ٢ ص ٦٢٥ وكذلك الجاحظ - البيان ج ١ ص ٣٠ .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ج ٩ ص ٤٢٣ - ٤٢٧ وهي ترجمة طوية وأيضاً ابن خلكان وطيات ج ٣ ص ٦٢٤ والجاحظ البيان والتبيين (نشرة السنوي ج ١ ص ٣٠) .

نشأة الفكر - أبي

ونستج من خطبته هذه أن واصل بن عطاء كان من القوة بحيث كان يفكر في القضاء على أعدائه من الملاحية . ولكنه في الوقت نفسه كان يمثل صفات المعتزلة : وهي التقوى الكاملة والتدين وينكرو النجس - ناقده الرجال المشهور فيقول : « واصل بن عطاء البصري ، الغزال المتكلم ، البليغ المشدق - الذي كان يلغ بالراء ، قليلا عنه هجر الراء ، وتجلها في خطابه ، سمع من الحسن البصري وغيره ، وينكر النجس على أبي الفتح الأزدي وصفه لواصل بأنه رجل سوء كافر . فيقول « كان من أجلاء المعتزلة . ويذكر أنه حين دخل معه عمرو بن عبيد الاعتزال زوجته أخته وقال لها : زوجتك برجل ما يصح إلا أن يكون خليفة ، وأنه فضله في خطابه على الحسن البصري وابن سيرين ، وكان يشبه باللائكة والأنبياء^(١) . وقال إن عمرا عاب واصلًا بطول المعنى ثم ندم بعد ذلك وقال « أشهد أن القراسة باطلة ، إلا أن ينظر رجل بنور الله^(٢) وشئت أخت عمرو ابن عبيد ، وكانت زوجة واصل : أيهما أفضل ؟ قالت : بينهما كما بين السماء والأرض ..

ووصفت واصلًا فقالت : كان واصل إذا جته الليل صف قلميه يصلي ، ولوح بدولة موضوعان ، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته^(٣)

أما كتبه . فيبدو أنه كتب كتباً كثيرة ، ويذكر القاضي عبد الجبار أن أبا الهليل العلاف قد استفاد منها . وهي على ما تذكر لنا المصادر :

١ - كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية ، ويقول عمرو الباهلي (قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية ، فأحصيت في ذلك الجزء نيفاً ومائتين مسألة^(٤)).

٢ - كتاب المنزلة بين المنزلتين .

٣ - كتاب الخطب في العدل والتوحيد .

٤ - كتاب السبيل إلى معرفة الحق .

٥ - كتاب معاني القرآن .

٦ - كتاب التسمية .

٧ - كتاب الفتيا ويضيف ياقوت إلى هذه المجموعة .

٨ - كتاب أصناف المرجئة .

(١) الذهبي عيزان الاعتزال - ج ٢ ص ٢٢٩ و ج ٤ ص ٢٢٩ وابن حجر لسان الميزان

ج ٦ ص ١١٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٣٤ ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٦ وابن المرتضى ص ١٩ .

(٤) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١

٩ - كتاب خطبه التي أخرج منها حرف الراء .

١٠ - كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد ، وقد أورد صاحب المنية والأمل فقرات من هذا الكتاب .

١١ - طبقات أهل العلم والجهل^(١)

وكذلك ذكر نفس القائمة ابن النديم في الفهرست^(٢) .

يمثل واصل بن عطاء خصائص المعتزلة أصدق تمثيل ، كان رجلاً متعبداً دينياً ، وتلك كانت ميزة عامة عند مفكرى المعتزلة جميعاً ، ولكن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأصحابهما كانوا المثال الذي يجتذبه المعتزلة . ويذكر العلاف أنه وقف على أبي موسى بن المردار المشهور براهب المعتزلة - وبكى تأثراً لصلاحه وتقواه وقال : وهكذا شهدنا أصحاب واصل وعمرو^(٣) . وقد دعا زهد المعتزلة جولد تسيير إلى تعليل تسميتهم بالمعتزلة بتقواهم العجيبة واعتزالهم الناس اعتزال عبادة وتقوى ، ومع أن جولد تسيير غطى في قوله إتهم سموا معتزلة لتقواهم ، ولكن الزهد والتقوى كانا بعض خصائصهم الكبرى .

ويمثل واصل بن عطاء جوهر عمل المعتزلة الحقيقي وهو تفرغهم للمجادلة والدفاع عن الإسلام ضد أعدائه ، وأهم هؤلاء أصحاب الفصوص ، وقد تتبعهم واصل وتلامذته . وقد سبق أن قلنا إنه أرسل تلميذه حفص بن سالم إلى خراسان لدعوة السمنية إلى الإسلام ، وقابل حفص هناك جهماً ، وكان يقوم بنفس الدعوة ، وامتنعت دعوته أيضاً إلى أرمينيا ، واعتنق كثير من أهلها الإسلام المعتزلي ، ونجد المعتزلة هناك يسيطرون على أغلب مدنها . وحين ولي حاتم بن هرثمة بن أعين من قبل المأمون على أرمينيا كان المذهب المعتزلي يسود المقاطعة^(٤) .

ثم نرى أثر واصل بن عطاء في شمال أفريقيا ، وقد تتبع نالينو أثر واصل فيها . وأثبت مستنداً على نصوص لابن الفقيه وابن خرداذبة أن الاعتزال ساد فيها زمناً طويلاً ، وأنه تركز في مدينة طنجة وما حولها ، وأن لإدريس بن إدريس الذي حكم المغرب بين عام ١٧٧ - ٢١٣ هـ . كان معتزلياً ، ويقول نالينو إن بلاد طنجة وما حول تاهرت في بلاد الجزائر كان فيها في القرن الثاني جماعات قوية من البربر أغلبيهم زنتانية وأصلية وكان عدد جمع الواصلية نحو ثلاثين ألفاً - في بيوت كيبوت الأعراب ، أي كانوا من أتباع مدرسة واصل بن عطاء في الاعتزال^(٥) . ثم ظهر نص

(١) ياقوت معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٧ والآتي : ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٣٢٩ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ .

(٣) ابن المرقضي : اللنية والأمل - ص ٣٩ .

(٤) اليقوفي : تاريخ ج ٢ ص ٥٩٣ .

(٥) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١٩٧ .

الكعبى - وقد ذكر الكور - التى غلب عليها الاعتزال - والقول بالعدل . فذكر أن بالغرب البيضاء - وهى كورة كبيرة - يقال : إن فيها مائة ألف تحمل السلاح - يقال لهم الواصلية ، وبها صنف من الصغرية يعرفون بالمعروية يقولون بالعدل ولا يحصر عددهم إلا الله ثم يذكر الكعبى أن إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبى طالب كان معتزلاً وأن رئيس المعتزلة إسحق بن محمود بن عبد الحميد كان هو الذى أثر على إدريس وأدخله فى الاعتزال^(١) . وقد قلنا من قبل إن تلامذة واصل فى البصرة كانوا يسيطرون على المجال العقلى فيها ، وإليهم أقبل المفكرون من كل مكان .

تبين لنا الآن أهمية واصل بن عطاء فى نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وستنتقل الآن إلى محاولة شرح عقائده الكلامية ، وندى تمثيلها لأصول المعتزلة الخمسة المشهورة ، وقد حاول الكثيرون من الباحثين أن يثبتوا أن الرجل لم ينحس فيما خاض فيه المعتزلة بعد ، وأن عمله كان فى توضيح مشكلة المنزلة بين المنزلتين فقط ، وأنه لم يكن قدراً ، ونلینو أكبر ممثل لهذا الرأى وهذا خطأ ، كما ستبين فيما بعد - إن لواصل بن عطاء جوانبه المتعددة فى أصول المعتزلة الخمسة .

آراء واصل بن عطاء الكلامية

١ - المنزلة بين المنزلتين :

يكاد يجمع مؤرخو الفكر الإسلامى على أن مركز الدائرة فى آراء واصل بن عطاء الكلامية هو قوله بالمنزلة بين المنزلتين ، بل يرى بعض المؤرخين أن المنزلة بين المنزلتين كانت هى الفكرة الوحيدة فى تاريخ الفكر الكلامى التى أتى بها واصل بن عطاء ، ومع ما فى هذا القول من تصسف ، إلا أنها كانت أهم فكرة فى مذهب واصل الكلامى ، ويبدو أن واصل بن عطاء أراد برأيه المتوسط أن يوفق بين مختلف المذاهب . ويتأى عن الخلافات المذهبية فى مسائل نظرية تمت إلى العمل ، وكانت هذه الخلافات المذهبية تأكل المسلمين أكلاً ، وتقذف بهم فى هوة سحيقة من الاضطرابات وسفك الدماء .

وتقرر هذا المذهب الواصلى : أن الناس كانوا مختلفين فى عهد واصل إلى طوائف متعددة ولكهم على اتفاق بينهم فى أن مرتكب الكبيرة فاسق . أما الخوارج فكانوا يرون أن مرتكب الكبيرة -

(١) الكعبى : مقالات ص ١١٠ وانظر الهاشم الرابع الذى أوردته محقق الكتاب المرسوم فؤاد سيد ، كما ذكر الشافعى أن قبائل البربر فى أفريقيا الشمالية كانت على مذهب واصل بن عطاء (للسير ص ١٥٤) كما أن مدينة أخرى - هى مدينة أبزرج - وهى قلى تاهرت كانت فى يد إبراهيم بن محمود البربرى المعتزل (ابن عرداذبة ص ٨٨ ومختصر البلدان ص ٨٠) .

علاوة على فسقه - كافر يخلد في النار، وكانوا على اختلاف بينهم في استحلال قتل مرتكب الكبيرة
أو عدم قتله^(١). أما علماء الحديث فكانوا يقولون إن مرتكب الكبيرة مؤمن لعقده الصحيح،
فأسق عاص بعمله، أى أن عمل الجوارح والأعضاء لا ينافي ما قر في قلبه من الإيمان، ففسقه
لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام، وهؤلاء هم مرجئة السنة ثم ظهر الحسن البصري بقرر أن
صاحب الكبيرة منافق.

طالع واصل على هذه الفرق - وخلافاً لما كلها - بأن الكافر المعاند أو المؤمن المطيع
لا خلاف في تسميتهما كافراً ومؤمناً، ومرتكب الكبيرة - حيث كان - موضع اختلاف في إطلاق
أحدهما عليه، فأبى إطلاق هذا أو ذلك عليه وقال إنه فاسق... أخذاً بما اتفقوا، وهجراً لما
اختلفوا، كأنه يريد التوسط بين الخلافين واستألة الفريقين إلى رأيه^(٢). فالفاسيق عنه إذن
لا مؤمن ولا كافر، والفاسيق عنه في منزلة بين المنزلتين، بين منزلة الكفر والإيمان يقول... قد
أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفاسق والفيجور فهو اسم له صحيح بإجماعكم وقد نطق
القرآن به في آية القاذف: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون» وغيرها من القرآن، فوجب تسميته به، وما نفرد
به كل فريق من الأسماء فلهي لا تقبل منهم إلا بيينة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله
عليه وسلم^(٣)، أى أن واصل يرى أن الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت في إنسان
سمى مؤمناً، وهو اسم ملح، والفاسيق لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم الملح، فلا يسمى
مؤمناً، وليس هو بكافر مطلق أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه
لإنكارها، فإذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فحكمه التخليد في النار: إذ ليس في
الآخرة إلا الفريقان (فريق في الجنة وفريق في السعير)، ماكن يخفف عنه العذاب، وتكون
درجته فوق درجة الكفار^(٤).

أراد واصل بن عطاء أن يتوسط النزاع، ولكننا نراه - وهذا ما لاحظته البندادي والإسفرائيلي
بحق يعود إلى رأى الخوارج. إنه يعود في المعنى إليهم، إذ أن مرتكب الكبيرة عتد في النار عنه.
يرى البندادي والإسفرائيلي أن المجتلة بعد واصل تمسكوا بهذا القول ولذا سمو بمخائيت الخوارج،
لأن الخوارج لما رأوا لأهل اللذون الخلود في النار، اعتبروهم كفرة وطرؤهم، أما المجتلة
فقد قلروا لهم الخلود في النار، ولكنهم لم يسموهم كفاراً، ولم يوجبوا قتالهم^(٥).

-
- (١) البندادي: الفرق بين الفرق ص ٩٧.
(٢) محمد بن زاهد الكوثري، مقدمة تبين كذب المفسر... ص ١١.
(٣) التليط، الانصار... ص ١٦٥.
(٤) الشهرستاني، الملل ج ١ ص ٦٥.
(٥) البندادي: الفرق ص ٩٩.

ويدلّون نسبهم إلى الخوارج كانت معروفة بحيث نسبهم الشاعر المشهور إسحق بن سويد إلى الخوارج في البيتين الآتيين :

برئت من الخوارج لست منهم من الغزال منهم وابن سباب
ومن قوم إذا ذكروا علياً يردون السلام على السحاب

فهو ينسب « الغزال » أي واصل ، وابن باب « أي عمرو بن عبيد بن باب » إلى الخوارج . وقد تابع عمرو بن عبيد واصل في رأيه هذا ^(١) . وقد سمي هذا الأصل - أي المنزلة بين المنزلتين - بالأسماء والأحكام . وسنعود إلى توضيح هذا حين نتكلم عن الأصول الخمسة للمعتزلة .

٢ - الخلاف السياسي بين علي وأعدائه ورأى واصل : قد رأينا كيف حاول واصل بن عطاء التوسط بين الفريقين - الخوارج ورجة أهل السنة - في مسألة الفاسق أو مرتكب الكبيرة ، ونراه يحاول نفس المحاولة في نطاق سياسي واضح وهو الخلاف السياسي بين علي وأعدائه . اختلف المسلمون قبل واصل في علي وأعدائه إلى طوائف ثلاثة :

(أ) الخوارج : كانوا يرون كفر علي وأعدائه ، كفر أعدائه بمقاتلته أولاً ثم كفره هو بمواقفته على التحكيم ثانياً .

(ب) أهل الحديث : وكانوا يرون إسلام الفريقين وإيمانهم : علي وأعدائه ، غير أن علياً كان على حق . وأعدائه على خطأ اجتهد لا يلزم به الكفر .

(ج) شيعة علي : وكانت تفسق الفريق الآخر ظاهراً وباطناً .

أتى واصل بن عطاء فاعتبر أحد الفريقين فاسقاً لا بعينه ، ولا تقبل شهادة واحد منهما وذلك قياساً على المتلاعنين . لا تقبل شهادتهما ، إذ أن أحدهما فاسق لا بعينه . أما لو شهد رجل من إحدى الطائفتين : فقبل شهادته . يفسر الخياط قول واصل في علي وأصحاب الجمل بما يأتي : « كان انقوم عندهم أبراراً أتقياء مؤمنين ، قد تعلمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومجربة وجهاد وأعمال جليلة ، ثم وجدهم قد تحاربوا وتجادلوا بالسيف ، فقال قد علمنا أنهم ليسوا بمحقيقين جميعاً . وحائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلّة ، أو لم يتبين لنا من المحق فيهم ومن المبطل : فوكلنا أمر القوم إلى عالمه ، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال : فإذا اجتمعت الطائفتان . قلنا قد علمنا إن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هي » ^(٢) . وقد تكلم المعتزلة بعد واصل في هذه المسألة ، وواقفه بعض شيوئهم ، وخالفه الآخرون ،

(١) الإسرافي ص ٤١ .

(٢) شهرستاني : الملل والنحل - ج ١ ص ٦٥ والتبصير ص ٤١ .

ومن أهم مخالفه تلميذه أو صديقه بمعنى أدق عمرو بن حبيد، إذ أن عسماً يرى فسق كلتا الفرقين المتقاتلتين ، يقول : لو شهد رجلان من كل من الفريقين ، مثل علي ورجل من عسكره وطلمة والزيبر لم تقبل شهادتهم ، وفيه تضيق الفريقين .

وهذا الرأي تنقله كتب أهل السنة فقط عن عمرو ، أما الخياط فلم يذكره لنا بل ينقل إلينا آراء واصل منسوبة إلى الشيخين . ويلاحظ نطينو أن عسماً بن حبيد يرى أن كلا الفريقين فاسق ، فهو أيضاً يقف موقفاً وسطاً من أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل^(١).

٣ - نفي الصفات :

ذهب بعض الباحثين من أمثال نطينو إلى أن واصل بن عطاء فقط من الثقاتين بالأصليين السابقين ، المنزلة بين المنزلتين والوسط في الخلاف السياسي بين علي وأعدائه ، وأنه لم يذكر عنه إطلاقاً قول آخر كلامي . وهذا خطأ واضح :

أولاً : إن مشكلة نفي الصفات كانت قد أثبتت على يد معاصره جهنم بن صفوان بعد أن تلقاها عن الجعد بن درهم . وقد اتصل ابن عطاء - خلال تلميذه حفص بن سالم - بالجهم ، وراسل الجهم أيضاً الشيخ المخرنفي في البصرة ، فلم لا يسأل إذن واصل بن عطاء بذكره فيها ؟ وكان مقاتل بن سليمان والحشوية يثبتونها إثباتاً حسيماً مادياً ويتجهون نحو التشبيه والتجسيم الغليظ . فهل يعقل إذن ألا يقابلهم واصل فيها سواء بالأخذ أو بالرد ؟ ويلهب أحمد بن حنبل إلى أن واصل بن عطاء وعمرو بن حبيد تاهما جهماً في نفي الصفات .

ثانياً : أثبتت مسألة القدر ، ولا شك أن واصل قد عانى الأمر أمامه ، كان معبد بن خالد الجهمي قد نشر رأيه ، وتابعه غيلان ، ثم هناك حتى من أهل السنة من يذكر أن الحسن البصري نفسه كان قدرياً ، ثم إن قتادة ومكحولاً ومحمد بن إسحق وعدداً كبيراً من فقهاء المسلمين كانوا قدريين ، وقد ذكرنا من قبل أن معبداً الجهمي قد أثر في العدد العديد من علماء مكة والمدينة ، وقد عاش واصل حياته العلمية الأولى في المدينة ، فهل لم يسمع لكل هذه الآراء ويتأثر بها ؟ ثم إنه أيضاً رأى الجهم بن صفوان يتأذى بالجهر ، وقد عرف واصل الجهم كما قلنا من قبل . فلا بد إذن أن واصلاً تكلم في الأمر ووضع رأيه في مدرسته وأمام تلاميذه العديدين .

ثالثاً : إننا نعلم أن واصل بن عطاء قد أرسل البعث المختلفة شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً ، لكي يدعو غير المسلمين إلى الإسلام ، والمسلمين إلى مذهب الاعتزال ، وأن البعض من أتباعه أرسلوا لمناقشة السمنية والنورية ، فهل ذهب هؤلاء الأتباع لدعوة المجوس واليهود والمسيحيين

للاعتزال ولاعتناق آراء واصل في الخلاف السياسي بين علي ومعاوية ؟ ! . إن من خطئ الرأي الذهاب إلى هذا . والوضع الصحيح أنهم أرسلوا بعد أن ألقى إليهم الشيخ الكبير بآرائه في التوحيد في حقيقة الله . وفي النبوة : وفي القدر . فإذا اتضح لنا هذا فإتينا نستطيع أن نقدم نحو توضيح آراء واصل في كل هذه المسائل .

وأهم مشكلة قابلت الشيخ المعتزلي هي مسألة الصفات ، والشهرستاني يمدنا بهذه الفقرة الجميلة : « القول بنى صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة ، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرح فيها على قول ظاهر . وهو الاتفاق على امتناع وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين ^(١) » . فواصل ابن عطاء إذن وضع الفكرة المعتزلية العامة : وهي نفي الصفات القديمة ، وهو الذي ألهم المعتزلة من بعده بنحها بحثاً أوسع ، ولذلك لم تنضج لديه النضج الكامل ، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ^(٢) ، وسنعود إلى مناقشة بقية هذا النص حين نتكلم عن الأصول الخمسة عند المعتزلة . ولكن ما يهمنا الآن أن واصل بن عطاء أدلى فيها برأيه . وأنه توصل إلى فكرته هذه قبل أن يطلع على كتب الفلاسفة . ولكن ما هي الغاية التي كان يرى إليها بنى الصفات ؟

أولاً : كان أمامه المشبهة والحشوية ، وكانت المقاتلية تنشر آراءها في كل مكان ، ويحفل شيخها مقاتل بن سليمان مكاناً مرموقاً لدى المسلمين ، فوقف واصل كما وقف جهنم لهم بالمرصاد . ثانياً : وهذا هو الواضح وضوحاً أكثر في النص ، أنه كان يرى بنى الصفات إلى إنكار المذهب الثنوي . فهو يتكلم عن امتناع وجود « قديمين أزليين » ، وأن إثبات المعنى والصفة القديمة هو إثبات « إلهين » . فواصل إذن كان يواجه الثنوية من ماثوية ومزدكية وزرادشتية ، وكان تلامذته يتجهون نحو خراسان وأرمينية وغيرها من بلاد تنتشر فيها أديان الفرس القديمة . ومن المحتمل أنه كان ينكر بنى الصفات ألقابهم النصارى ، ولكن ليس لدينا نصوص واضحة تثبت أنه ناقش المسيحيين ، بينما لدينا ما يثبت أنه ناقش الثنوية .

٤ - القدر : ولقد أخطأ تاليفو خطأ بالغا حين قال إن واصل بن عطاء لم يكن قديراً ، معللاً بأن المصادر الإسلامية ذكرت أسماء القديريين وغيرهم ، ولم يذكر منهم واصل بن عطاء ^(٣) . غير أن هذا خطأ بحث ، فقد ذكر أغلب مؤرخو الفرق اسمه بين القديريين ، فيقول البغدادي : واصل بن عطاء النزالي : رأس المعتزلة وداعيم إلى بدعتهم بعد معبد الجهنفي وغيلان اللعشي ^(٤)

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٦١ .

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة .

(٣) التراث البطاني : ص ١٨٥ .

(٤) البغدادي الفرق ص ٩٧ .

أما الإسفرايينى فيذكر عن واصل « أنه كان في السر يضمم اعتقاد معبد وغيلان وكان يقول بالقدر » وأن الناس كانوا يكفرونه لقوله بالمنزلة بين المنزلتين ، ثم « لما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول الذى ابتدعه في فساق الأمة ، كفروه بالقول الثانى وكانوا يضربون به المثل ويقولون : مع كفروه قدرى . فصار ذلك مثلاً يضربونه لكل من جمع بين خصيلتين فاسدتين » (١) .

أما الشهرستانى فيذكر قول واصل بالقدر وأنه سلك في ذلك « مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى . وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكبر مما كان يقرر قاعدة الصفات » بل أورد الشهرستانى رسالة نسبت إلى الحسن البصرى كتبها إلى عبد الملك بن مروان ، وقد سأله عن القدر والخبر فأجابه بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ويرجع الشهرستانى أنها ليست للحسن ولعلها لواصل بن عطاء ، وهذا يدل على أن الرجل عرف بمذهب قدرى ، وأن الرسالة تحوى « حمل هذا اللفظ الولد في الخبر على البلاء والعافية ، والشدة والراحة ، والمرض والشفاء والموت والحياة ، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى ، دين الخير والشر والحسن والقيبح الصادرين من أكساب العباد » (٢) . وكذلك يذهب طاش كبرى زاده إلى وجود صلات بين معبد الجهنى وغيلان بن مسلم الدمشقى وواصل بن عطاء (٣) . ويورد صاحب المنية مناقشة عامة بين واصل ابن عطاء والإمام جعفر الصادق يتضح منها تماماً أن واصل بن عطاء من القائلين بالقدر وبالعدل الإلهى ، فقد حضر واصل من البصرة لزيارة بلده الأصلى - مدينة الرسل - ويبدو أنه فصل هذا بعد أن أعلن رأيه في المنزلة بين المنزلتين وفي الخلاف السياسى بين على وأخوانه . فلما علم جعفر الصادق بوصوله ذهب إليه مع جملة من أصحابه ، فلما تقابل الرجلان قال جعفر الصادق : أما بعد فإن الله تعالى بعث محمداً بالحق والبينات والنور والآيات وأنزل عليه : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » ، فنحن صرة رسول الله وأقرب الناس إليه ، وأنتك يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأمة ، وأنا أدعوكم إلى التوبة .

فوقف واصل وقال الحمد لله العدل في قضائه ، الجواد بعبادته ، المتعالم عن كل مليموم ، والعالم بكل خفى مكتوم ، نهى عن القبيح ولم يقضه ، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه ، وإنك يا جعفر وابن الأمة ، شغلك حب الدنيا فأهبطت بها كلها ، وما أتيتك إلا بدين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه ومُضجيجيه ابن أبى صحافة وابن الخطاب وعثمان بن أبى طالب

(١) الإسفرايينى : التجميع ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) الشهرستانى : اللؤلؤ ج ١ ص ٦٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٥ .

وجميع أئمة الهدى ، فإن تقبل الحق تسعد به ، وإن تصدق عنه فهو بإثمك . ويبدو أن الزيد — زيد بن علي وأولاده — تصبوا لواصل وهاجموا الإمام جعفر بن محمد الصادق بقسوة . ومن الواضح من خطبة واصل أنه يؤمن « بالعدل الإلهي » و « بالقدر » ، ويعلق صاحب المنية أن زيد ابن علي لا يخالف المحزنة إلا في المترلة بين المترتين ، وهذا يدل على أن المترلة بين المترتين لم يكن الأصل الكلامي الوحيد الذي نادى به واصل . ثم إن صاحب المنية أيضا يرى أن جعفر الصادق نفسه يوافق واصل على رأيه في القدر ، ويختلف معه في المترلة بين المترتين ، يقول : « ومن كلام جعفر بن محمد الصادق وقد سئل عن القدر : ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله ، وما لم تستطع فهو فعل الله ، يقول الله للعبد : لم كفرت ولا يقول لم مرضت ، فلا تقول إن جعفراً أنكر على واصل بن عطاء القول بالعدل ، بل المترلة بين المترتين »^(١) . ويبدو أن أمير الأمويين خالد بن عبد الله القسري ، وهو قاتل الجعد ، بلغه عن واصل كلام في القدر فاستدعاه وسأله عن الأقوال التي يشيعها بين الناس . فأجاب واصل وأقول : يقضى الله بالحق ويجب العدل ، قال خالد : لما بال الناس يذبونك . قال : يحبون أن يمدوا أنفسهم ، ويلبوا خالقهم ، فقال : ولا وكرامة الرزم شأنك »^(٢) . كما أن صاحب الفهرست يذكر لواصل كتاب الخطب : في العدل والوحيد^(٣) .

نتهى من كل تلك النصوص الحاسمة بأن واصل بن عطاء كان قدراً وأنه نادى بحرية الإرادة الإنسانية في صورة واضحة ، قرر : « أن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر أو أن يحكم عليهم ثم يمازىهم عليه » . فواصل إذن يدافع عن شرعية التكليف أيضاً كما دافع عنها معبد وغيلان ، ويرى عبث العقاب إن كان الشر قدر أزل على الإنسان ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، هو الفاعل للخير والشر . والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله ، ويضع بهذا الأساس الكامل للمسئولية الفردية ، « والله تعالى أقدر على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات ، والاعتادات والنظر والعلم » . وقال : يستحيل أن يخاطب العبد بفعل وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، واستدل بآيات على هذه الكلمات^(٤) « فالله العادل الحكيم منع الناس القدرة على الحركة والسكون بأنواعهما ، كما أنه منحهم القدرة على النظر العقلي وتحكيم العقل في كل شيء » وكذلك جعل لهم اكتسابها . إما أن يأتى الخطاب ، ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل ، فهو إنكار للضرورة و « لبداء العقل » ،

(١) ابن الرقعي : المنية ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٢ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٦٢ ، ٦٣ .

والعلة تستتبع المعلول، أو أن المعلول يتبع العلة ضرورة . لقد فتح واصل بن عطاء للمعتزلة الأفق الكبير حين نادى « بالنظر » إلى وضع فكرة التحسين والتقيح، وما من كلمة من كلماته إلا وأخذت بعلمه مصطلحاً خاصاً في المدرسة التي كان له حقاً الفضل الأكبر في إرساء قواعد مذهبها .

واصل بن عطاء : وأصول الفقه :

سبق أن قلت إن واصل بن عطاء عاصر أبا حنيفة وتلميذه العظيمين أبا يوسف ومحمد بن الحسن، وفي بحث سابق أثبت أنه كان لأبي حنيفة ومدرسته يد سابقة على وضع أسس علم أصول الفقه . كما ذكرت أيضاً أن المعتزلة قد شاركوا في وضع كثير من أسس هذا العلم ^(١) . ولقاضي المعتزلة الكبير عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار الحمداني (المتوفى عام ٤١٥ هـ) كتاب العمدة (أو العهد) وشرحه ، وكتاب النهاية ، وكذلك لأبي الحسين البصري (المتوفى عام ٤٣٦ هـ) كتاب المعتمد ، بل شغل المعتزلة جميعاً بالأصول وكتبوا فيها . ولقد وضع واصل بن عطاء الملحق الأصولي الفقهي لدى المعتزلة جميعاً بحيث يذكر الجاحظ هذا النص الخطير عن واصل ، والذي يكشف لنا فضل الرجل الكبير في هذا النطاق المتيقن من تراث المسلمين : « لم يعرف في الإسلام كتاب كتب على أصناف الملاحدين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالبية الشيعة والمتأهبين في قول الحشوية قبل كتب واصل بن عطاء ، وكل أصل نجد في أيدي العلماء في الكلام في الأحكام فلإنما هو منه . وهو أول من قال : الحق يعرف من وجهه أربعة : كتاب ناطق ، وخبر يجمع عليه ، وصحة عقل أو إجماع من الأمة . وأول من علم الناس كيف يجيء الأخبار وصحتها وفسادها ، وأول من قال : الخبر خبران : خاص وعام ، فلو جاز أن يكون العام خاصاً ، جاز أن يكون الخاص عاماً ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلا والكل بعضاً ، والأثر خبراً والخبر أثراً . وأول من قال : النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار » . إن هذا النص الخطير الذي حفظه لنا أبو هلال العسكري في كتابه « الأوائل » سيؤدى إلى إلقاء الضوء على المآخذ الأولى لعلم أصول الفقه ، وهو أهم العلوم الإسلامية أصالة وتعبيراً عن الروح الإسلامية الخالصة .

ولجوه الأول من النص يحدثنا أن واصل بن عطاء أول من كتب عن المخالفين ، أما عن الأسماء والأحكام عند المعتزلة ، فقد بينا هذا من قبل .

أما الجزء الثاني من النص ، فهو في غاية الأهمية وهو أن الحق يعرف من وجهه أربعة إلى آخره وهذه الوجوه الأربعة هي تساوى أصول الفقه الأربعة : القرآن ، والسنة ، والقياس ، والإجماع إن المشكلة الهامة والتي لم ينتبه لها يمينس هي أنه في نفس الوقت الذي نادى فيه واصل بن عطاء بهذه الأصول ، كان الإمام أبو حنيفة النعمان يتأذى بنفس الشيء ، فهل أخذ واصل عن أبي حنيفة؟

(١) النشر : نتائج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٥٨ ، ٦٤ .

وقد كان أبو حنيفة في الكوفة ، بينما كان واصل بالبصرة فهل حدث تلاق بينهما ؟ أما أن أبا حنيفة قد أخذ من واصل هذه الأصول الأربعة التي أقام عليها أصوله ، ليس بين أيدينا إطلاقاً ما يثبت أن ثمة اتصالاً شخصياً قد حدث . ولكن نلاحظ ما يأتي :

أولاً : يبدو أن كلا من الرجلين كان على صلة بالزيد بن علي وأولاده — ويبدو أن العلاقات بينهم وبين جعفر بن محمد الصادق لم تكن — في غالب الأحيان — علاقة مودة كاملة .

ثانياً : كان المعتزلة رواد العقل ، في الأصول الدينية ، وكان أبو حنيفة وتلامذته رواد العقل في الأصول الفقهية .

ثالثاً : هناك من يرى أن أبا حنيفة كان قدرتياً ، بل هناك من يرى كما قلنا من قبل أن أبا حنيفة كان ينادي بأن الله ماهية ... فمن المحتمل إذن أن ثمة تلاقياً في الآراء قد تم . ولكن ليس لدينا وثائق حتى الآن توضح مسألة العلاقات توضيحاً تاماً ، وكل ما يمكننا أن نقول الآن إن واصل بن عطاء كان من الرواد الأول لعلم أصول الفقه . ونلاحظ أيضاً أن قول واصل هذا يتضمن بوضوح مصادر المذهب المعتزلي في العقائد ، فالحق عند المعتزلي إنما يؤخذ عن هذه الطرق الأربعة : القرآن ، والسنة الصحيحة ، والعقل ، ثم إجماع الأمة .

ويبدو بعد ذلك — وأمام الحشوية ومنهجهم السقيم — أن واصلاً أخذ يضع منهجاً يوضح به كيفية مجيء الأخبار وصفتها ، والخبر هو وحى متعلق بمحادثة . لقد دفع المسلمون إلى بحث أسباب النزول ، وهل الخبر عام أو خاص . ولقد بينت من قبل أن بعض الصحابة أنفسهم شغلوا بهذا ، ولكن واصل بن عطاء توسع في الأمر وبدأ يحدد معالم الأخبار . ويبدو أنه أنكر أن يكون العام خاصاً وأن يكون الخاص عاماً . بهذا المنهج يتقدم المعتزلة بعده لتفسير كثير من الآي ، وخاصة تلك الآيات التي يشير ظاهرها إلى الخبير مثلاً بأنها خاصة ، ثم فتح الطريق أمام الفقه في تحديد معنى العام والخاص ، ويستمرى أنظارنا الجزء الأخير من النص الأصولي الرابع الذي ينقله الجاحظ عنه ، وهو أنه قال : النسخ يكون في الأمر ولانتهى دين الأخبار ، كان واصل هنا ينكر فكرة كانت تلحج في العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، وهي جواز النسخ والبداء على الله ، وهي فكرة يقال إن الكيسانية قد أدخلتها في حربها المبررة مع الأمويين ، ولمخصصها أن الله يبدو له شيء ما ، ثم يبدو له شيء آخر ، فيغير الأول وينسخه . وجعلت الكيسانية هذا في الأخبار الماضية والمستقبلية ، ولقد فعلت الكيسانية هذا تحت تأثير يهودي ، ولم تكن هذه هي عقيدة المختار التي نسبت إليه الكيسانية فقد كان المختار رجلاً من عبي أهل البيت ، وإنما انتشرت هذه العقيدة وغيرها من عقائد يهودية بين أتباعه وبعد وفاته ، ولكنها كانت موجودة بلاشك ، ووقف واصل بن عطاء أمامها بتقصها بكل ما استطاع ، كما فعل هذا أيضاً فقهاء أهل السنة والجماعة على صورة أقوى .

ويتمى هذا النص الرابع بالقول « وواصل هو أول من سمى مجتزئيا وذلك لجانبته لتقصير المرجحة وغلو الخروج » . كان واصل العدل الوسط بين الفريقين كما ذكرنا من قبل - « وكل من نيز بشيء أنف منه مثل الرقص والجور ... والمجتزئ راض باسم الاعتزال غير نافر منه ولا كاره له ولا مستبدل به » ، فالاسم إذن كما قلنا من قبل ، أطلقه المجتزئ على أنفسهم ولم يطلقه أعداؤهم عليهم ، وأنه كان في ذلك الوقت اسم ملح لا اسم قدح .

الحكم والمشابهة :

وهذه صورة من أبحاث واصل بن عطاء في مشكلة شغلت المسلمين أيضا خلال العصور ، وهي مشكلة الحكم والمشابهة في القرآن ، فقد ذكر الله « آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . ويقدم إلينا الأشعرى في مقالات الإسلاميين هذا النص : « قال واصل بن عطاء وعمر بن عبيد : المحكمات ما أعلم الله سبحانه عن عقابه للفساق ، كقوله (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) أو ما أشبه ذلك من آي الوعيد ، كقوله (أخر متشابهات) ويقول هو ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها » . ولم يبين أنه يملب عليها كما بين في الحكم .

١ - وصل واصل بن عطاء إلى تفسير المحكم والمشابهة خلال نظر عقل في مشكلة العقاب للفاقد ، ودفع المجتزئ إلى بحثها في ضوء هذا التفسير ، فبى أبا بكر الأهم (أبو بكر عبد الرحمن ابن كيسان من طبقة أبي الليل العلاف ، ومن كبار مفسري القرآن المجتزئين) يفسر المحكمات بأنها الحجج الواضحة التي لا حاجة لمن يعتمد إلى طلب معانيها ، كتحو ما أخبر الله عن الأمم التي مضت من عقابها ، وما يثبت عقابها ، وتحو ما أخبر عن مشركي العرب أنه « خلقهم من النطفة » ، وأنه أخرج لهم من الماء فأكهه وأبا « وما أشبه ذلك فهو محكم كله . ويفسر أبو بكر الأهم « آيات محكمات هن أم الكتاب » أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حق من عند الله سبحانه ، أما المتشابهات وهو ما أزل الله من أنه يبيت الأموات ويأتى بالساعة ويتنم من عصاه ، أو ترك آية أو نسخها ، مما لا يدركونه إلا بالنظر ، فيكون هذا ويقولون : اثنا يطلب الله ، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم للنظر ، فيعلمون أن الله أن يعلمهم متى شاء وينقلهم إلى ما شاء ^(١) .

وبهذا يفسر الأهم - في ضوء تعاليم الشيخ الكبير - أن المحكم هو الواضح وأن المتشابهة هو ما يوم القموس ، وبالنظر يتوصل الإنسان إلى حقيقة . ويأتى أبو جعفر الإسكافي يفسر الآيات المحكمات بأنها هي التي لا تأويل لها غير تزييلها ولا يحتمل ظاهرها الوجه المختلفة ، وأخر متشابهات ، وهي الآيات التي تحمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة .

لقد وضع لم واصل بن عطاء أسس البحث ، وانلغ فيه تلامذته فأخرجوا لنا أدق الأبحاث في الأصول وفي الكلام .

• • •

وفي عام ١١٣١ هـ مات الشيخ الكبير عن إحدى وخمسين سنة فقط ، عن حياة نقية هرة ، وقد أجمع المجتزة أنه لم يمس المال في حياته . . يقول الجاحظ « لم يشك أصحابنا أن واصل لم يقبض ديناراً ولا درهماً ، أى أنه تورع عن المال تورعاً كاملاً ، ورثاه الشاعر فقال :

ولا مس ديناراً ولا مس درهماً ولا عرف الثوب الذى هو قاطعه
ولم يكن مع قوة عارضته يدك بنفسه ، بل كان أقرب الناس إلى الصمت ، « وكان يلزم واصل مجلس الحسن ويظنون به الحرس من طول صمته » فلا يتكلم إلا حين تدعو الحاجة إلى الكلام ، فيهدر هديرأ .

ومن العجب أن نرى بعضاً من أتباعه وقد نهام عن الوضع — وكان عدواً للحشوية — يسمعون الحديث الآتى عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم : « يكون في أمي رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل بين الحق والباطل » . ولكن لا يقصير واصل أن يكذب أتباعه ، فيضمون حديثاً أثر الصنعة ظاهر فيه أكبر ظهور ، ولا يشفع لهم في الكذب محبتهم الكبرى له وتقديرهم العظيم لشخصه ولفكره .

الفصل الثالث

مدرسة واصل بن عطاء الأولى

إن مدرسة واصل بن عطاء هي المعتزلة جميعاً، تباها بعده على اختلاف طبقاتهم، ولكنني أقصد بالأولى هنا، جيلاً من أقران واصل وتلامذته ممن عاصروه وتلقوا المذهب منه .

١ - عمرو بن عبيد

وأول مفكر معتزل احتل مكانة ممتازة في تاريخ المدرسة، هو عمرو بن عبيد بن باب (ولدهام ٨٠ - وتوفي عام ١٤٤هـ)، بل إن المعتزلة تنسب إليه قدر نسبتها إلى واصل بن عطاء، فهو في الحقيقة قرين لواصل أكثر منه تلميذاً له .

أما اسمه الكامل فهو عمرو بن عبيد بن باب، وكنيته أبو عثمان، ولأواه لبني تميم، يقول ابن خلكان « أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب المتكلم الزاهد المشهور مولى بني عقيل آل عرادة ابن يربوع بن مالك، كان جلده من سبي كابل من جيال السند^(١)، أما صاحب المنية فيذكر أنه « عمرو بن عبيد بن باب، وباب من سبي كابل من ثغور بلخ وهو مولى لآل عرادة بن يربوع ابن مالك، وكنيته عمرو أبو عثمان^(٢) فعمره بن عبيد من الموالى، ومن أصل فارسي على الأرجح . وعمل أبو عبيد بن باب في شرطة الحجاج في البصرة، وقد نشأ عمرو في طاعة الله على خلاف أبيه، وكان الناس إذا رأوه مع أبيه قالوا : هذا خير الناس ابن شر الناس . وليس لدينا أخبار مفصلة عن دراسته الأولى ولا عن أساتذته، ومن الواضح أنه نشأ في البصرة وأنه كان يتردد على مدرسة الحسن البصري^(٣) يكثر . ابن خلكان : « قيل لأبيه عبيد إن ابنك يختلف إلى الحسن البصري^(٤) » وقد درس على الحسن الفقه والحديث^(٥) .

أما ما ينسب إليه طائش كبيرى زاده من أن عمراً درس علم الأصول أولاً على أبي هاشم بن

(١) ابن خلكان : طبقات .. ج ٢ ص ١٠١ .

(٢) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٢ . ومن العجب أن توماس أرنولد ناشر المنية - اعترافاً - ناب - خطأ . فقد ضبط ابن خلكان اسم باب .. فقال «واسم جده باب بامين موحدين بينهما ألف، وإنما قيدته لأنه يصحف بتاب » .

(٣) ابن خلكان ... طبقات ج ٢ ص ١٠٣ .

(٤) ابن خلكان ... طبقات ، ج ٢ ص ١٠١ .

محمد بن الحنفية فخطأ ، فإنه يبدو أن عمرو بن عبيد لم يتقابل مع الإمام أبي هاشم إطلاقاً ، يذكر صاحب المنية النص الآتي : « وسئل أبو هاشم بن علي عن مبلغ علمه ، قال : إذ أردتم معرفة ذلك ، فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء . وقال شبيب بن شبة : ما رأيت في غلمان بن الحنفية أكل من عمرو بن عبيد ، فقيل له : متى اختلف عمرو بن عبيد إلى ابن الحنفية ؟ فقال : إن عمراً غلام واصل ، وواصل غلام محمد ^(١) . وهذا النص في مجموعه يوضح لنا صلات واصل وعمرو بابن الحنفية ، ومعنى تلمذتهما له . فواصل لم يقابل محمد بن الحنفية قطعاً ، وإنما تلمذ عليه خلال ابنه أبي هاشم محمد بن الحنفية ، وعمرو لم يتلمذ لا على محمد ولا على ابنه وإنما عرف أراحمها واحتفتها خلال واصل . فعمرو إذن نتاج واضع للمدرسة الحسن البصري أولاً ، ثم مدرسة واصل ثانياً . ويذكر طائش كبرى زاده أن المرحلة الثانية من تطور عمرو بن عبيد الفكرية إنما كانت على يد واصل .

وقد أجمعت المصادر المختلفة - سنية كانت أو معتزلة - أنه كان من أكابر العلماء . يقول طائش كبرى زاده « وكان عمرو من أعلم الناس بأموال الدين ، إلا أن الناس لا يرضون باجتهاده لاعتزاله » ^(٢) واعتبر من كبار المحدثين ^(٣) وإن كان الذهبي يذكر أن ابن حبان يقول : كان من أهل الورع والعبادة إلى أن أحدث ما أحدث واعتزل مجلس الحسن هو وجماعة معه ، فسموا المعتزلة . وكان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث . ولكن الذهبي يرى أنه بالرغم من أن الكثيرين من أهل الحديث قد بادهوه ، إلا أنهم رويوا عنه . وينقل أيضاً عن يحيى بن معين : أن عمرو بن عبيد كان رجلاً سيئاً من الدهرية .

ويعلق الذهبي : « إن الدهرية الذين يقولون لا شيء ، إنما الناس مثل الزرع . قال المؤلف - لعن الله الدهرية ، فلأنهم كفار ، وما كان عمرو هكذا ^(٤) .

أما صاحب المنية والأمل فيرى : « عمرو بن عبيد . كان من أعلم الناس بالأمور الدنيا والدين » بل يورد عن يحيى بن معين عن سفيان بن عيينة قال : قال ابن نجيم ما رأيت أحداً أعلم من عمرو ابن عبيد ، وكان رأى مجاهد وغيره ^(٥) . أما عن زهده وتدينه فتجمع المصادر عليهما . فينسبون إليه الزهد والتأله والورع والعبادة ^(٦) ، وأنه كان آدم مربوفاً ، بين عينيه أثر السجود ^(٧) وأنه صلى

(١) ابن المرتضى : للمنية .. ص ١١ .

(٢) طائش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٥ .

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٤ .

(٤) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٩٧ .

(٥) ابن المرتضى : المنية ص ٢٢ .

(٦) الذهبي : ميزان ج ٢ ص ٢٩٣ .

(٧) طائش كبرى زاده : مفتاح ج ٢ ص ٢٢ .

الفجر يوضوه العشاء أربعين عاماً ، وحج أربعين سنة ماشياً وبغيره موقوف على من أحصر ، وكان يحجي ليلة في ركعة واحدة ويرجع آية واحدة ، ووصفه ابن السالك بقوله كان عمرو إذا رأيته مقبلاً توهمته جاء من دفر والديه ، وإذا رأيته جالساً ، توهمته أجلس للقيد ، وإذا رأيته متكليماً توهمته أن الجنة والنار لم يخلقاً إلا له^(١) ، وسئل الحسن البصري عنه فقال السائل : لقد سألت عن رجل كان الملائكة أذنيه ، وكان الأنبياء ربه ، إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به ، وإن أمر بشيء كان أكرم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ما رأيته ظاهراً أشبه بباطن منه ، ولا باطناً أشبه بظاهر منه^(٢) .

أما عن صلته بالأمويين ، فلا نجد عنها ذكراً واضحاً ، حقاً إن المسعودي يذكر أن يزيد ابن الوليد بن حديد الملك بن مروان الخليفة الأموي كان محتزلاً وأنه قام بثورته على الوليد بن يزيد ابن حديد الملك بن مروان الخليفة السابق له فجزه وفسقه ، وأنه فعل هذا في دمشق (مع سابقة من المحتزلة وغيرهم من أهل داريا والفر من غوطه مشق) . ويذكر المسعودي أيضاً والمحتزلة تفضل في الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن حديد العزيز^(٣) وليس لدينا ما يثبت صلة عمرو بن حديد بالخليفة العباسي أبي جعفر المنصور . وتذكر المصادر أن عمرو بن حديد كان صديقاً لأبي جعفر قبل خلافة ، ثم استمرت هذه الصداقة بعد خلافة ، ولم يستغلها لا لنفسه ولا لأصحابه . وقد ذكرت مختلف المصادر كيف علا عمرو بن حديد على إغراء الخليفة له بالمال أو المنصب ، ولم يحظه عمرو خلافة أمام الناس وقد طلب منه المنصور أن يعينه على أعدائه : أبا عيَّان — أحنى بأصحابك — فلأنهم أهل العدل وأصحاب الصدق والمؤثرين له . فرد عليه عمرو : ارفع علم الحق يبيطك أهله ، فإذا قلَّب إليه الخليفة بالمال أبي — والخليفة يترنم .

كلكم يحشى رويد كلكم يطلب حديد

غير عمرو بن حديد^(٤)

وحين حضرت عمرو بن حديد الوفاة قال : « نزل بي الموت ولم أتأهب له ، اللهم إنك تعلم أنه لم يستح لي مران في أحلها رضا لك وفي الآخر هوى لي ، إلا اخترت رضاك على هوى فاغفر لي ومات وهو في طريقه إلى مكة بموضع يقال له مران ، وقد زار المنصور قبره وأنشد على القبر :

(١) ابن المقفص : اللية ص ٢٢ ولقاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٥ .

(٢) ابن خلكان : طبقات ج ٢ ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٣) المسعودي : مروج ج ٣ ص ١٥٧ .

(٤) ابن حديد ربه : العقد الفرید ، ج ٤ ص ٣٢٣ ويزان الاختصار ج ٢ ص ٢٩٧ ،

والدينوري : عين الأقباء ج ٢ ص ٣٣٧ .

صلى الإله عليك من متوصد قبراً مررت به حل مران
قبراً تضمن مؤمناً متحنفاً صلق الإله ودان بالعرفان
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة فصل الحديث بحجة وبيان
لو أن هذا الدهر أبى صالحاً أبى لنا عمرو أباً عثان

وقد أسف عليه المنصور أسفا شديداً ، بل يذكر ابن خلكان أنه لم يسمح بمطابقة يرى من
دونه سوى المنصور في رثائه لعمرو بن عبيد^(١) ، ويذكر أبو جعفر المنصور : ما خرجت المعتزلة ،
حتى مات عمرو بن عبيد^(٢) .

وهل يعنى هذا - أن عمرو بن عبيد كان ضد الخروج - وعرض المسلمين على السلاح .
وقد خرج المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله - ومثلوا بين يديه - « ولم تخرج المعتزلة قبل إبراهيم ولا
بعده » . فهل معنى هذا أنهم كانوا حقاً « ضائيت الخوارج » يرون الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر « نظراً ولا يطبقونه » عملاً . وكانت وفاته سنة أربع وأربعين ومائة .

أما كتبه فقد ذكر ابن خلكان أن له رسائل وخطباً وكتاب التفسير عن الحسن البصري -
وكتاب الرد على القدرية ، وكلاماً كثيراً في العدل والتوحيد وغير ذلك^(٣) ، كما يذكر المسعودي أنه
كان شيخ المعتزلة ومفتيها وله خطب ورسائل^(٤) .

ويدعو أن عمرو بن عبيد لم يتبع وأصلاً في آرائه أول الأمر ، بل كان هناك بعض الاختلاف
ويدعو على خلاف ما ذكر المؤرخون أن الحسن البصري كان متفقاً إلى أكبر حد مع وأصل ،
ويتبين هذا من خطاب أرسله وأصل بن عطاء بعد وفاة الحسن البصري إلى عمرو بن عبيد يقول له
فيه « أما بعد فإن استلاب نعمة العبد ، وتعجيل المعاقبة من الله ، ومهما يكن ذلك ، فياستكمال
الآثام والمجازاة للجدال الذي يحول بين المرء وقلبه . وقد عرفت ما كان يطعن به عليك وينسب إليك
ونحن بين ظهرائي الحسن بن أبي الحسن لاستبشاع قبح ملهك ، نحن ومن عرفته من بين جميع
أصحابك ولة إخواننا الحاملين الواهين عن الحسن ... وآخر حديث حدثنا به إذ ذكر الموت وهو
المطلع ، فأسف على نفسه ، واعترف بلبته فكأنى أنظر إليه بمسح مرقض العرق عن جبينه ، قال : اللهم
قد شددت وضيق راحتي ، وأخذت في أهبة سفري إلى عمل القبر وفرش العفر ، فلا تؤاخذني بما
ينسبون إلى من بعدى ، اللهم إني « قد بلغت ما بلغني عن رسولك ، وفشرت من محكم تأويلك
ما قد صدقه حديث نبيك ، ألا وإني خائف عمراً ، ألا وإني خائف عمراً - شكايه لك إلى

(١) ابن خلكان : وفیات ج ٢ ص ١٠١ . (٢) الكشي : مقالات ص ١١٠ .

(٣) ابن خلكان : وفیات ج ٢ ص ١٠١ . (٤) المسعودي : مروج ، ج ٣ ص ٢٢٩ .

وبه جهراً، وقد بلغني عنك ما حملته نفسك، وقلدته عقلك، من تفسير التنزيل وعبارة التأويل، ثم نظرت في كتبك وما أدته إلينا ورايتك من تنقيص المعاني وتفريق المباني، فقلت شكاة الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت وعظيم ما تحملت، فلا يفرك (أى أخى) تدير من حولك، وتعليقهم طولك، وحفظهم أعينهم لإجلال لك، غداً والله تمضي الخيلاء والتفاخر، فأد المسموع وانطق بالمفروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكمن من الله وجللاً^(١). فالاستاذ الكبير إذن قد مات وهو عن واصل راض، ولكنه كان متخوفاً من عمرو بن عبيد كما يظهر الكتاب ويبدو أن الاختلاف كان واضحاً في المداخلة بين الشيخ وبين تلميذه، ويبدو أنه كان بسبب إغراقه في التأويل العقل، ورفض الأحاديث الكثيرة. ويبدو أن هذا الرفض هو مادعا ابن حبان أن يذكره أنه «كان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث ومما لا يعمد»^(٢) ولم يفعل هذا عمرو إطلاقاً، وإنما رفض من الأحاديث ما لم يوافق اجتهاده. ولم يوافق الحسن البصري على هذا المنهج وكره منه اجتهاداً يلعب به إلى «تنقيص المعاني وتفريق المباني». وقرأ واصل كتبه بعد شكوى الحسن، فوجد الحق ما قال الحسن، فأرسل لعمرو معاتباً زاجراً يطلب فيه أن يؤدي المسموع وينطق بالمفروض، وينهاه عن تأويل الأحاديث على غير وجهها. ويبدو أن عمرو بن عبيد كان يستمع دائماً لآراء واصل ويحس بضغفه أمامه، وقد نقلت لنا مناظرة واصل له في مسألة الفاسق، فقد قال له واصل: ألسنت ترمع أن الفاسق يعرف الله، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قلذه، لقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) إلى قوله (وأولئك هم الفاسقون)؟ فإن قلت لم يزل يعرف الله فما حججك وأنت لم تسمه منافقاً قبل القذف؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قلذه قلنا لك فلم أدخلها في القلب بمركة القذف كما خرجها بالقلب؟ وقال له:

أليس يعرفون الله بالأدلة، ويجعلونه بدخول الشبهة، فأى شبهة دخلت على القاذف؟ ثم قال: يا أبا عثمان، أيها أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفت عليه؟ قال عمرو: بل ما اتفقت عليه. فقال أوليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً، ويختطفون فيما عداه من أسمائه، فالخوارج تسميه كافراً وفاسقاً والمرجئة تسميه مؤثماً فاسقاً، والشيعة تسميه كافراً نعمة فاسقاً، والحسن يسميه منافقاً، فأجمعوا على تسميته بالفاسق، فأنخذ بالمتفق عليه ولا تسميه بالخطف فيه، فهو أشبه بأهل الدين. فقال عمرو: ما بيني وبين الحق من عداوة، والقول قولك، وأشهد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب، قائل بقول أبي حنيفة. فاستحسن الناس ذلك من عمرو إذ رجح من قول كان عليه

(١) ابن عبد ربه: المذهب الفريد ج ٢ ص ٢٨٦، ٢٨٧.

(٢) اللعي: ميزان .. ج ٢ ص ٢٩٤.

إلى قول آخر من غير شغب ، واستدلوا بذلك على ديانتهم ^(١) ، ومن هنا نرى أن عمرو بن عبيد اختلف مع الحسن ومع واصل ، ولكنه يعود إلى الصواب إذ رأى صحة رأى الآخرين ، وانتهى الأمر به أن وافق واصلًا في كل آرائه ، ولزمه ملازمة كاملة . وأنه تغلّى في إعانه بالعقل أكثر مما فعل الحسن وواصل ، ونادى بأن الدين « هو تقرير حجة الله في عقول المفكرين » ^(٢) . ولكنه خضع أيضًا للسمع ، بل لنداء القلب ، وقد مر يوماً يسارق يقطع عامل الخليفة يده : فقال سارق السريرة يقطع سارق العلانية ^(٣) ، وذكر له يوماً أن أيوب السخيتاني وقع فيه ، وأن الناس تأثروا له حتى « رحموه » فقال : إياه فارحموا . فالرجل إذن مزيج كامل للمدرسة الحسن البصري ، من تقوى وزهد وعقل .

٢ - التلاميذ

بعض مؤرخو الفكر الإسلامي في تاريخهم لحركة المعتزلة من زمن عمرو بن عبيد إلى عهد وظهور أبي الهليل العلاف فيلسوف المعتزلة الأول بمعنى الكلمة . وقد ذكرنا أن عمرو بن عبيد توفي عام ٨٤٤ - ٧٦١ م ، وقد ولد أبو الهليل العلاف عام ٨٣٥ - ٧٥٢ م ، وفي عام ٨٢٦ - ٨٤٠ م . فالعلاف إذن عاصر عمرو بن عبيد في السنوات الخمس الأولى من طفولته ، وبالتالي لم يتصل به . ولكن يرى الشهرستاني أنه أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل ، أحد أصحاب واصل ابن عطاء ، ويرى اللطفي أن أبا الهليل أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني صاحب واصل بن عطاء ^(٤) .

وسواء أكان هذا أم ذاك فالمدرسة إذن قد استمرت حية بعد وفاة الأستاذين الكبيرين . ونلاحظ أيضاً أن هناك تطوراً كبيراً في المذهب المعتزلي ، إذ خاض العلاف في مسائل فلسفية بحث وترك لنا مذهباً فلسفياً متناسقاً ، وهذا يدل على أن ثمة ظروفًا طرأت على التفكير النظري في البلاد الإسلامية إبان ذلك الوقت . وقد سبق أن أشرنا إلى أنه كان لواصل أتباع كثيرون ويريدون متعبدون ، فهل خاض هؤلاء أيضاً في تلك المسائل الفلسفية وحلّوها ؟ ليست لنا أخبار لا كثيرة ولا قليلة عن هؤلاء التلاميذ ، إننا ننظر فقط بلكر لأهمائهم ، وشلة أو شلوئين من أخبارهم ، وكل ما يمكننا أن نقوله الآن هو أنهم تابعوا واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في نظرياتهم العامة . ولم تصل إلينا كتب أبي الهليل العلاف حتى نتبين إلى أي مدى شاركوه في

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ج ٤ ص ٢٢ .

(٢) ابن عبد ربه : المقدّمات ج ٢ ص ٢٦٨ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٤ ، ٢٧٥ .

(٤) الشهرستاني : اللؤلؤ ج ١ ص ٦٦ .

(٥) اللطفي : التنبيه ص ٤٣ .

تكوين مذهبه وإلى أي حد قام بتقاسمهم في المشاكل الفلسفية المعقدة التي واجهها والتي قلما لنا في فلسفته هو ، ولذلك نكتفي في هذا الكتاب بسرد أسمائهم وقليل من أخبارهم .

أما أول هؤلاء التلاميذ فهو حنّان الطويل ، ويبدو أنه كان أحب التلاميذ إلى الأستاذ أمره واصل بالسفر إلى أرمينية كما ذكرنا ، وقد كان حنّان الطويل تلجأ ، إذ أنه قال لو اوصل حين أمره بالسفر إلى أرمينية : يا أبا حذيفة ، إن رأيت أن ترسل غيري فأشاطره كل ما أمك ، حتى أعطيه فرد نعل . . ولكن وأصلاً أجابه « يا طويل اخرج ، ففعل الله أن ينفعك » ، فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف وأجابه الخلق^(١) . ويبدو أنه تقابل مع واصل في مجلس الحسن البصري ، ثم أعجب بواصل وامتنع عن مجلس الحسن . فقد روى هو أنه لقي قتادة فسأله : ما حبسك عنا ، ولعل هؤلاء المعتزلة حبستك عنا ؟ فقال حنّان الطويل : نعم حديث رويته أنت من النبي صلى الله عليه وسلم . قال قتادة ، ما هو ؟ قال رويت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ستغرق أمتي على فرق غيرها وأبهرها المعتزلة^(٢) . فحنّان الطويل إذ كان أحد رجال مدرسة الحسن البصري ، وكان ملازماً لها . ثم امتنع عنها وانضم إلى واصل بن عطاء . ويبدو أن علي بن عيسى أخذ أبو الهيثم الملاف الاعتزال في مطلع شباب هذا الأخير ، ويذكر القاضي عبد الجبار : « وله في الفضل والعلم منزلة لا تحصى » .

والتلميذ الثاني هو حفص بن سالم : وقد ذكرنا من قبل أنه كان مبعوث واصل إلى خراسان ، « فدخل ترمذ وأزم مسجدها حتى اشتهر » ، وأنه ناظر جهماً فقطعه ، وأن المناقشة كانت في عقيدة الإرجاء ، واعتقادهم في أن الإيمان خصلة واحدة^(٣) .

ثم القاسم بن السعدى : وقد بعثه واصل إلى اليمن داعياً ، والزييد — كما نعلم — معتزلة . ونجح في بعثه نجحاً باهراً ، ولعله مهد التربة للمذهب الزيدى فيما بعد في اليمن .

ثم الحسن بن ذكوان : وهو مبعوث واصل إلى الكوفة ، ويذكر القاضي عبد الجبار أنه دعا إلى المذهب المعتزلى في الكوفة فأجابه خلق كثير . وقد كان الحسن بن ذكوان محدثاً ممتازاً ، وقد روى له الشيخان . ويذكر القاضي الأسماء الآتية : عمرو بن حوشب ، ويحيى بن عاصم ، وعبد الرحمن بن مرة ، وابنه الربيع ، وخالد بن صفوان ، وحفص بن القوام ، وصالح بن عمرو ، والحسن بن حفص بن سالم ، وبكر بن عبد الأعلى ، وأبى السماك ، وعبد الوارث بن سعيد أبو ضحان ، وبشر بن خاله ، وحنّان بن الحكم ، وسفيان بن حبيب ، وطلمة بن زيد ، وإبراهيم ابن يحيى المدنى ، وقد أخذ إبراهيم مذهبه عن عمرو بن عبيد ، وقد سأله أبو يوسف عن مائة مسألة في مجلس الرشيد فأجابه ، وأراد هو بدوره أن يسأل أبا يوسف ،

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٧ وابن المرتضى : المنة والأصل ص ٢٠ .

(٢) ابن المرتضى : ص ٤ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات للمعتزلة ص ٢٤١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

ولكن الأخير تهرب منه . ويذكر القاضي أيضاً أن مالك بن أنس كان يعادى إبراهيم بن يحيى ، لأن الأخير كان يعلن أن مالكا كان من مولى أصبح وليس واحداً منهم كما يزعم مالك . ويذكر أيضاً أن الشافعي أخذ الفقه عن إبراهيم ، كما أخذ أيضاً عن مسلم بن خالد الزنجي ، ومسلم من تلاميذ غيلان ، « فاجتمع للشافعي رجلا أهل الحق من القائلين بالعدل والتوحيد إبراهيم ومسلم^(١) » ومن هنا نرى أن تلامذة وأصل وعمره قاموا بالمدرسة من بعدهما . وإلى عثمان الطويل أقبل أبو الهليل العلاف ، وإلى بشر بن سعيد ، وعثمان الزعفراني ، أقبل أبو سهل بشر بن المنتمر من بغداد . . وانتشر الاعتزال بقوة في العالم الإسلامي .

(١) القاضي عبد الجبار ص ٢٥٢ وابن المرتضى : للنية والأمل : ص ٢٥ .

الفصل الرابع

الآثار الخارجية لأوائل المعتزلة

والسنة المعتزلى

إن عملية تحديد المصادر التى أخذ منها المعتزلة الأوائل آراءهم هى عملية من الصعوبة بمكان، فقد ذهب علماء السنة القدماء إلى أن المعتزلة تأثروا من ناحية بالفلاسفة ، ومن ناحية أخرى بالنصارى ، ونادى بهذا أيضاً عدد كبير من المستشرقين فذهبوا إلى تأثر المعتزلة بالمذاهب الهندية وبخاصة السمنية ، وبالمذاهب الفارسية ، وبفلاسفة ما قبل سقراط ، وبخاصة ديموقريطس ، ثم أثرت فيهم أيضاً الأرسطاليسية والرواقية والأفلاطونية المحدثة . ولكن هل يتناول هذا الاتهام شيخى المعتزلة الأولين واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ؟ إننا نرى ، خلال النقد الداخلى للنصوص هذين الشيوخين ، أنه ليس هناك أثر خارجى فى مسألتى الميزلة بين المنزلتين ، وفى مسألة الخلاف بين حلى وأعدائه ، ثم إننا نرى بوضوح كيف تمسك واصل بن عطاء بالقرآن وبالسنة ، وكيف حابى على عمرو بن عبيد حين خلا هذا الأخير فى التأويل العقلى بدين سند من الدراية . فالشيخان إذن كانا فى نطاق السنة والجماعة بلا شك . ولكن تأتى المشكلة الكبرى - وهى مشكلة القدر ، ثم مشكلتنا خلق القرآن ونفى الصفات .

أما مشكلة القدر ، فقد تأثر فيها واصل وعمرو بالقدرين اللذين سبقوهما وعاصروهما ، ولم يكن البحث فى القدر فى ذلك الوقت مما يخرج المسلم من دائرة الإجماع . كانت البصرة عشة والقدر وكان أعظم الرواة من البصرة من القدرين ، وضمهم روى الرواة من بعد حتى علم الحديث الأكبر فى العالم الإسلامى ، وهو أحمد بن حنبل ، لم يتخرج من الرواية عنهم وهنا تظهر المشكلة الكبرى : هل تأثر القدريون بمصادر خارجية ؟

لقد كان معبد بن خالد الجهنى - كما قلنا - تابعياً صدوقاً ، ولا نجد فى آثاره التى تركها ما يثبت صلته بمصدر خارجى ، ومسيحى على الخصوص ، إنه تكلم فى إنكار القدر تحت تأثير نظر علمى فى أفعال الخلقاء ، فاعترض على نشر الفكرة الجبرية ، وحين أسره وعتاه بن يسار بفكرهما للحسن البصرى واقتهما الحسن ، فإذا انتقلنا إلى عالم القدرية الكبير فيلان الدمشقى ، لا نرى فى كل ما تركه من آثار ما يدل على أثر مسيحى أو على تأثر بثقافة خارجة عن الإسلام . وإذا طبقنا النقد الداخلى على النصوص التى تركها لنا ، نجد أنه يتجه نحو القرآن والسنة وبماول

تفسيرهما . وكذلك العدد الكبير من القديسين ، لم يذكر عدو واحد من أعدائهم أن واحداً منهم اتصل بيوحنا الدمشقي أو أحد تلامذته ، فالقديسين إذن هم مصدر المعتزلة ، لم يستمدوا أفكارهم إلا من نظرم نظراً داخلياً في القرآن والسنة ، وفي أفعال الملوك (أى خلفاء بني أمية) وما نتج عنهما من عقيدة جبرية انتشرت في البصرة ، ، وعاون على نشرها جبرية الشام — بتأييد الأمويين .

أما مشكلة خلق القرآن ونفي الصفات ، فقد تأثر فيها أوائل المعتزلة بصاحبي منهج التأويل — الجعد بن درهم ، وجهم بن صفوان . وقد اتهم الجعد بن درهم بأنه تأثر بالمانوية عند ابن النديم ، وبالصابئة والمسيحية عند ابن تيمية وغيره من المفكرين ، وأن الجهم بن صفوان أخذ عن الجعد وبالتالي قد تأثر بكل هذه المؤثرات الأجنبية . ونحن نعلم أن الرواقية كانت منتشرة لدى الكنائس الديصانية والمسيحية ، فهل حدث تلاقق في الأفكار ؟ ليس هناك ما يثبت هذا على الإطلاق في هذا العصر الأول ، وليس هناك ما يصل جبرية الجهم بجبرية الرواقية ، وليس ثم مشابهة بين فكرتي خلق القرآن ونفي الصفات ، وبين أية عقيدة رواقية . إن محاولة تحقيق الصلات وتوكيدها من الصعوبة بمكان في ذلك العهد المبكر . وقد لاحظنا من قبل أن جهم بن صفوان كان « خارجياً » بمعنى ، وكان يشغل حماسة للإسلام . ولا شك أن نسقه الفكري كان متميزاً عن غيره من مفكرين معاصرين ، ولكن هل لنا أن نقول إنه كان على اتصال فكري بالمسيحيين أو بالصابئة ، فلا يوجد ثمة دليل واحد . وإذا كان لا بد وأن نقول : إن هناك من تأثر بالرواقية في ذلك العصر ، فهو إذن عدو الجهم اللدود : مقاتل بن سليمان ، فالتجسيم رواقى وكان مقال ابن سليمان جسيماً . وإذا كانت فكرة نفي الصفات مؤدية إلى وحدة الوجود — كما يقول ابن تيمية — فإن عقيدة التجسيم تؤدي إلى نفس الفكرة أيضاً .

وعلى أية حال ، فإن من الصعوبة بمكان أن نجزم بوجود آثار خارجية لفكرتي خلق القرآن ، ونفي الصفات . وقد أخذ واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد آراءهما في هاتين المشكلتين عن القلوبيين . ولا تثبت النصوص أبداً أن هذين الشيخين الأولين للمعتزلة أخذوا من مصدر مسيحي أو يهودي أو صابئي أو مانوي .

إنه مما لا شك فيه أن مدرسة واصل عاصرت حركة الترجمة التي بلغت أوجها في عهد المأمون ، وأن من المرجح أنه حين شرع أصحاب واصل بن عطاء في مطالعة كتب الفلاسفة عرفوا المذاهب الفلسفية يونانية كانت أو غنوصية أو مسيحية ، وقابلوا آراء بيلاجيوس ويوحنا الدمشقي وتيودور أبي قرة .

وإذا كان المعتزلة قد تقابلوا بفكرة السند من أهل الحديث ، فإننا نراهم أيضاً يضعون سنداً لنذهبهم يصل بينهم وبين الرسول عليه الصلاة والسلام . ويعجب التاج السبكي في سداجة إذ قرأ في كتاب معتزلى أن سند مذهبهم يعود إلى عبد الله بن مسعود . ولكنه لم يدرك أن المعتزلة

اعتبرت نفسها أهل السنة والجماعة ، وأن سندهم ، إنما هو مستمد من القرآن والسنة الصحيحة ، وأن الله ذكر الاختزال في كتابه : « وأعتزلكم وما تدعون من دون الله » « وأهجرهم هجرًا جميلًا » . والحديث المشهور أيضًا الذي وضعوه « ستفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأقارها الفئة المعتزلة » وهو يقابل حديث أهل السنة والجماعة : « ستفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة : أهل السنة والجماعة » . بل إن سفيان الثوري ، تحت تأثير هذا الحديث الأول ، قال لأصحابه « تسموا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة » ، قالوا : سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه فكان سفيان بعد ذلك يروى : واحدة « ناجية » سفيان إذن كان يقر بصحة الحديث .

ويرى مؤرخ المعتزلة ابن المرتضى : أن « إجماع المعتزلة » هو الإجماع الحقيقي لأنهم عملوا بالجمع عليه في المصدر الأول ورفضوا « المحدثات المبتدعة » وذلك حين اعتزلوا كل الأقوال المحدث « الجبرية » بل إنهم رفضوا اسم القدرية ، وذكروا بأنه أولى بأن يطلق على من يبتنئ القدر من أعدائهم لا عليهم هم ، وهم ينفونه ولا يؤمنون به ، فعلوا هذا لأنهم اعترفوا بالآخر : إن القدرية مجسوس هذه الأمة ، ففروا أن هذا الآخر ينطبق على أعدائهم ولا ينطبق عليهم . وزيد بن علي يقول : « أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ، ومن المرجئة الذين أطعموا الفساق في حق الله »^(١) ، ويورد أيضًا الجرجاني عن أحد القدرية قوله : « إن من يقول بالقدر خيره وشره أولى باسم القدرية منا »^(٢) ويقرر الكمي في كتابه المهام مقالات : الإسلامية — والمعتزلة ، فيقول : إن لها ولذهبها إسناداً يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ليس لأحد من فرق الأمة مثله — وليس يمكن خصومهم دفعهم عنه ، وهو أن خصومهم يقولون بأن مذهبهم يسند إلى واصل بن عطاء ، وأن واصلًا يسند إلى محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي ، وأن محمدًا أخذ عن أبيه علي وأن عليًا أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣) . ويرى العالم المعتزلي أبو إسحاق إبراهيم بن عياش « أن سند مذهبهم أصبح أسانيد أهل القبلة ، إذ يتصل إلى واصل وعمرو بن عبيد » . ويشرح هذا بأن الأمة الإسلامية سبع فرق : أولها الخوارج ، وأن مذهبهم حدث في عهد علي بن أبي طالب ، فقد ظهرت تخطئته إياهم ومناظرته لهم وقتل من بقي على هذا الاعتقاد . وثانيها الرافضة ويرى ابن عياش أن مذهبهم حدث بعد مضي الصدر الأول . ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في علي جلي متواتر ، ولم ينص أحد منهم أن الإمامة في النبي حشر . ويحضر ادعاء الشيعة بأن حمادًا وأبا ذر الغفاري والمقداد بن الأسود كانوا سلف الشيعة ، إن هؤلاء الثلاثة لم يظهروا البراعة من الشيخين ، ولم يرد عن أحد منهم السب لهم ،

(١) ابن المرتضى : المنية . ص ٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ٤ .

(٣) الكمي : مقالات الإسلاميين في فضل الاختزال وطبقات المعتزلة ص ٦٨ .

إن عماراً كان عاملاً لعمر بن الخطاب على الكوفة ، وسلمان على المدائن . فالذهب مبتدع ، ابتدعه عبد الله بن سبأ لم يظهر قبله . وثالثهما الجيرة ، وقد حدثت في دولة الأمويين « فهو حادث مستند إلى ما لا ترضى طريقتة » ، ويرى ابن عياش أن الصحابة دته وقاومته ، فكيف ينسب إليهم ، ورايتها : الحشوية ، وهم لا سلف لهم ، إنهم يتمسكون بظواهر الأخبار ، ولا يحكمون العقل والنظر فيها . أما المحزلة فستندهم أوضح من الفلق ، إذ يتصل كما قال بواصل وعمر ، وقد أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ، ومحمد عن أبيه علي بن أبي طالب ، وعلي عن النبي صلى الله عليه وسلم . وما ينطق عن الهوى . أما امتداده فبما بعد . فقد أخذ عثمان الطويل عن واصل وأخذ أبو الهذيل عن عثمان وأخذه الشام عن أبي الهذيل ، وأخذه أبو هاشم الجبائي عن الشام ، وأخذه علي الجبائي عن أبيه هاشم وأبو إسحاق بن عياش أخذه عن أبي علي الجبائي ، وأخذه أبو عبد الله البصري عن ابن عياش وأخذه القاضي عبد الجبار عن أبي عبد الله البصري^(١) . ولكن محمد بن زاهد الكوفى يرى أن واصل أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وأخذ عمرو بن عبيد وبشر ابن سعيد عنه ، وعنهما أخذ بشر بن المعتمر وأبو الهذيل ، وعلي الثاني تخرج أبو بكر عبد الرحمن ابن كيسان الأصم وإبراهيم النظام وهشام القوطى وعلي بن محمد الشام ، وعن النظام أخذ الجاحظ وابن أبي داود ، وعن الأول انتشر الاعتزال ببغداد حيث أخذ منه أبو موسى بن صبيح وعنه جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وعنهما محمد بن عبد الله الإسكافى . وعن الشام بن الجبائي . وعنه ابنه أبو هاشم ، وأخذ عن القوطى عباد بن سليمان ، فهؤلاء هم قادة الاعتزال في البصرة وبغداد^(٢) .

ومن الخطأ الكبير القول بأن المحزلة المتأخرين وبخاصة الزيدية منهم قد زوروا هذا السند أو وضعوه بحيث ينسب فيه واصل بن عطاء إلى أبي هاشم بن محمد بن الحنفية أى إلى رجل من الدوحة العلوية . إن كتب أهل السنة نفسها تعلن أن واصلاً تخرج علي أبي هاشم ، ولكن المشكلة الدقيقة : هل كان أبو هاشم يعبر عن آراء أبيه محمد بن الحنفية أو أنه كين اتجاهاداً خاصاً ؟ لأننا لا نستطيع أن نجزم بهذا ، حتى ندرس شخصية محمد بن الحنفية دراسة وافية ، فقد نسب إلى هذا الإمام العظيم الكثير من الأساطير ، ولقد قامت الكيمائية تدعى إمامته ورجعته كما سنبين هذا في بحثنا عن الشيعة في الجزء الثانى من هذا الكتاب . غير أن ما أود أن أوجه الأنظار إليه هو أن المحزلة تمسكوا « بالسند » ، وأنهم لم تكن فقط « قضية عقول » كما ظن أعدائهم ، وينبى أن نذكر أنهم شغلوا بالحديث وإسناده وبالفرقة .

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل . ص ٥٠ ، ٦ .

(٢) محمد بن زاهد الكوفى . مقامة تبين .. ص ١١ ، ١٢ .

ولكن ما هو تصوير المعتزلة لأراء أهل سندهم من الصحابة ، اعتبر القاضي عبد الجبار الطليقة الأولى من المعتزلة : الخلفاء الأربعة ، علياً وأبا بكر وعمر وعثمان . ثم من الصحابة عبد الله ابن عمر وأبي ذر الغفاري وصياد بن الصامت .

ومن العجب أن يحجر القاضي عبد الله بن عمر معتزلياً ، ونحن نعلم أن شيخ المعتزلة الثاني عمرو بن عبيد اعتبره حشويّاً ، ولكننا سنرى المعتزلة لموقف هؤلاء الصحابة ، وتفسير أقوالهم تفسيراً مقابلاً لتفسير أهل السنة والجماعة ، أو بمعنى أدق حاول كل من الفريقين — أهل الاعتزال وأهل الحديث في ذلك الوقت — أن يحتضن الصحابة ، وأن يصيغ أو يفسر أقوالهم طبقاً للمذهب ، أو بمعنى أدق كانت الحرب سجالاً على السلف : إذ كان قه أهل العراق قد انتهي إلى على ، فهو قد أخذ عن أبي حنيفة عن حماد بن سلمة عن علقمة والأسود عن علي وابن مسعود ، وكذلك سند القراءات يتصل حتى ينتهي إلى علي وابن مسعود . وكذلك اللغة والنحو سندهما إلى علي .. فسند المعتزلة ينتهي أيضاً إلى علي ، وعلى أخذ كل هذا عن العاصم والمصوم . ولعلك نرى المعتزلة يضعون على رأس السند أولاً علياً لا أبا بكر وعمر وعثمان .

وكان مركز الدائرة من السند هو « القضاء والقدر » أي العدل وإنكار الجبر ، ويضع المعتزلة الرواية الآتية التي تنظم علياً في قمة السند . انصرف على من صفين ، فقام أحد أتباعه وسأله : أخبرنا عن سيرتنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر ، فقال علي عليه السلام : والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبطنا وادياً ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر . فقال الرجل : عند الله أحسب صئالي ، ما لي من الأجر من شيء . فقال : بلى أيها الشيخ ، عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي مقاييلكم وأنتم مقاييلون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرمين ولا إليهما المضطرين . فقال الرجل وكيف ذلك القضاء والقدر ساقانا ، وعنهما المسير كان . فقال علي عليه السلام : لعلك تظن قضاءً وجباً وقدرًا حتماً ، ولو كان ذلك ليعطل الثواب والعقاب ، وصقط الوعد والوعد ، ولما كانت تأتي لأئمة المذهب ولا محمداً حسن ، ولا كان الحصن بثواب الإحسان أول من المسمى ، ولا المسيء بعقوبة اللذنب أولى من الحصن . تلك مقالة الشيطان وعبد الأوثان ونصحاء الرحمن وشهود الزور وأهل العماء عن الصواب في الأمور ، وهم قدرية هذه الأمة وجبوسها . إن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحميراً ، ولم يكلف مجبراً ، ولا يبعث الأنبياء عبثاً ، وذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، فقال الرجل : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ، فقال : أمر الله بذلك وإرادته . ثم تلا : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً »^(١).

ونحن نرى أنه إذا كان هذا النص حقاً لعل ، فعلى إذن كان معتزلياً قبل المعتزلة ، فقد ورد فيه جميع المصطلحات المعتزلية التي ظهرت بعد عصر علي بزمان طويل ، أو بمعنى أدق يحاول المعتزلة هنا أن ينطقوا علياً بالمذهب المعتزلي كاملاً غير أنفي أرى من ناحية أن النص قد وضع

ببراعة فادرة بحيث نرى فيه عاكة ممتازة لأسلوب على . وأرجح أن النص موضوع ، ومن العجب أن الذين حاربوا الوضع في الحديث يلجأون هم أنفسهم إلى الوضع ، ولكنهم أرادوا أن يحاربوا الروايات التي أوردتها أهل السنة والجماعة عن علي ، ينهي فيها عن بحث مسألة القدر أو يميل فيها إلى رأي أهل السنة . وقد أوردنا من قبل في هذا الكتاب رواية لأهل السنة والجماعة عن نقاش لعل بن أبي طالب مع أحد أتباعه في مسألة القضاء والقدر ذهب فيها إلى رأي أهل السنة والجماعة ، فكان لابد إذن للمعتزلة من وضع قصة عن نقاش أيضاً لعل بن أبي طالب مع أحد أتباعه ينكر فيها القدر الأزلي ، والقضاء الواجب ، وسقوط الوعد والوعيد ويتكلم عن الأمر التخيري والنهاي التحذيري . وتكليف الجبر ، والقضاء والقدر بمعنى الإرادة .

وإذا كان المعتزلة - كما رأينا - لم يصادفهم التوفيق في وضع هذا النص فإن التوفيق يلازمهم حقاً حين يستندون على آثار الأبي بكر وعمر وعثمان ، فإن أبا بكر سئل عن الكلالة وابن مسعود عن المرأة المنقوضة في مهرها ، فقال : كل واحد منهما حين سئل : أقول فيها برأئي فإن كان صواباً فمن الله . وإن كان خطأ فني ومن الشيطان .

ونحن نرى هذه الآثار عن أبي بكر وابن مسعود منتشرة في كتب أصول الفقه السني . ويرى المعتزلة أنها تصريح بالعدل وإنكار الجبر^(١) وكذلك تنزيه عمر لمن ادعى أن سرقة بقضاء الله ، فقد أقام عليه الحد ثم أمر بضربه أسواطاً . لأنه حين أقر قال « قضى الله علي » ولا سئل في ذلك عمر قال : « قطع للسرقة » ، والجلد لما كذب علي الله . وأما عثمان بن عفان فقد قال له من حاصره قبل قتله حين رموه « الله يرميك » فقال : كذبتم ، لو رماني ما أخطائي .
هذه كلها آثار رأى فيها المعتزلة سنداً لآرائهم في نفي الجبر .

وكما أورد أهل السنة والجماعة رواية تثبت أن عبد الله بن عمر تبرأ من القدرية ومن معبد الجهنمي ، يأتي المعتزلة فيذكرون أن بعض الناس أتوا عبد الله بن عمر وقالوا له « إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس - ويقولون كان في علم الله فلم نجد بداً . فغضب ثم قال : سبحان الله العظيم ، وقد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها ، ولم يحلمهم علم الله على فعلها » بل إن المعتزلة تنطق ابن عمر بأنه يقول « لعبد يعمل المصيبة ثم يقر بذنبه على نفسه أحب إلى من عبد يصوم النهار ويقوم الليل ، ويقول إن الله تعالى يفعل الخطيئة فيه » .
فابن عمر - الحشوي في نظر عمرو بن عبيد - معتزلي في نظر القاضي عبد الجبار .

وينتقل المعتزلة إلى التكلم عن شخصية ابن عباس ، وكان لابد لهم أيضاً أن يضعوه في سلسلة السند - فهو مفسر القرآن الأول ، وحبر الأمة . وقراء الحجة بالشام يعلنون الجبر ،

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٨ ، ٩ .

ويجلبون التأييد والتعصيد من بني أمية ، لكن ابن عباس لا يسكت كما سكت غيره ، فيرسل إلى هؤلاء القراء : « أما بعد - أتأمرون الناس بالتقوى ، وبكم ضل المتقون ، وتنهون الناس عن المعاصي وبكم ظهر المعاصون ! ؟ يا أبناء سقف المقاتلين ، وأعداء الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمار سقف الشياطين ، هل منكم إلا مفر على الله يعمل أجرامه عليه ، وينسبها علانية إليه ، وهل منكم إلا من السيف قلادته ، والزرور على الله شهادته ! ! أعلى هذا توأيم ، أم عليه غالم ؟ حظكم منه الأوفر ، ونصيحكم منه الأكبر ، عذتم إلى مولاة من لم يدع الله مالا إلا أخذه ولا مناراً إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقة أو خانه فأوجعتم لأخيب خلق الله أعظم حق الله ، وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذكوا وقلوا ، وأعتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا ، فأنيبوا إلى الله ، وتوبوا تاب الله على من تاب وقبل من أتائب ! ! وقد نقل مجاهد هذا عن ابن عباس ، وقد اعتبروا مجاهداً قديراً . ومضى المعتزلة يذكرون عدداً آخر من الصحابة في سندهم المعتزلي كائس وأبي بن كعب .

وأما الطبقة الثانية ، فيضع المعتزلة على رأسها أهل البيت : وأولهم الحسن بن علي ، وقد اشتهر الحسن بن علي ببلوغه الرأفة . وقد أورد له المعتزلة الكتاب الآتي لأهل البصرة : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنوبه على ربه فقد فجر ، إن الله لا يطاع استكراهاً ، ولا يعصى لغلبة ، لأنه المليك لا ملكهم والقادر على ما قدرهم عليه ، فإن عملوا بالطاعة لم يحمل بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي أجبرهم على ذلك ، فلو أجبر الله الخلق على الطاعات لأسقط عنهم الثواب ، لو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عجزاً في القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة بالطاعات كانت له المنة عليهم » . ويرى القاضي عبد الجبار أنه قد اشتهر عن الحسين أيضاً القول بالتوحيد والعدل .

ويضع القاضي عبد الجبار في نفس الطبقة على بن الحسن ومحمد بن الحنفية . ثم عدداً من كبار التابعين هم : سعيد بن المسيب قاضي المدينة المشهور ، وطاووس اليماني وأبو الأسود الدؤلي من أصحاب علي بن أبي طالب عليه السلام ، ثم من أصحاب عبدالله بن مسعود : علقمة والأسود وشريح^(١) .

ثم تأتي الطبقة الثالثة . وتنقسم قسمين :

أولاً : أهل البيت - ويدرج فيها القاضي عبد الجبار : أولاد الحسن بن علي جميعاً ، ثم ابني محمد بن الحنفية : أبا هاشم عبدالله بن الحنفية وكذلك أخاه الحسن بن محمد . وقد أدرك أن هناك اختلافاً بين الأخوين ، فيقول إن الحسن « أستاذ غيلان ، ويميل إلى الإرجاء ،

ولما قالت به الغيلانية من المعتزلة : وفي نص آخر يقول : « لم تكن مخالفة لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء . وروى أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان في الموسم : أترون هذا ؟ هو خجة الله على أهل الشام ولكن الفتي مقتول . وكان غيلان وحيد دهره في العلم والدعاء إلى الله وتوجيهه وعمله » (١) .

ثم يضع القاضي عبد الجبار عماد بن علي بن عبد الله بن عباس — أبا الخلفاء العباسيين — في السند ويذكر أن أباه أرسله إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية للتعلم في مكتبته . وعلمه براعة نادرة من المعتزلة أن يضعوا أبا الخلفاء العباسيين . ثم زيد بن علي وأولاده ونحن نعلم أن المؤمنين والمؤمنات كانوا سند المعتزلة رسمياً فيما بعد ، كما أن الزيدية اعتنقت كثيراً من أصول المعتزلة .

والقسم الثاني علماء التابعين من هذه الطبقة : ويضع المعتزلة فيها ابن سيرين ثم سيد التابعين الحسن البصري . وحاول المعتزلة جاهدين — كما قلت من قبل — أن يضعوا الحسن في قمة المذهب المعتزلي : روي عنه الروايات الكثيرة وذكروا له رسائله المتعددة وكلها في التوحيد والعدل « فداود بن أبي هند يقول : سمعت الحسن يقول : كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي ويوردون رسالته التي أرسلها إلى عبد الملك بن مروان في القدر ، وهي التي ينسبها أهل السنة لواصل بن عطاء . ثم يطلقون على لسانه حديثاً عن الرسول : أن رجلاً من أهل فارس جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال : رأيتهم ينكحون أمهاتهم وأخواتهم وبناتهم . فإذا قيل لم لم تفعلوا هذا قالوا : قضاء الله وقدره . فقال صلى الله عليه وسلم : أما أنه سيكون في أمي من يقولون مثل ذلك : قال : أولئك مجوس أمي . بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم يقصر « سبحانه الله » بأنه تنزيهه عن كل شيء وأنه كان يقول في الصلاة « والشر ليس إليك » (٢) .

ثم تأتي الطبقة الرابعة : وهي الطبقة الرسمية التي أعلنت إيمانها بالأفكار القدرية من ناحية وبالأفكار المعتزلية من الناحية الثانية — غيلان بن مسلم في دمشق وواصل بن عطاء في المدينة ثم في البصرة .

هذه هي أصول السند المعتزلي . . حاول المعتزلة بكل الوسائل أن يضعوا فيه كبار الصحابة أولاً ، مع اعتناء كامل بصيغ العترة النبوية وحل رأسها على بن أبي طالب بالصيغة المعتزلية ، ولم يكن على بن أبي طالب قدرياً على الإطلاق ، بل كان سلف أهل السنة والجماعة الكبير كما كان إخوته من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما أن عبد الله بن عمر لم يكن قدرياً على الإطلاق ، بل هو رجل أهل السنة الذي تابعها عن صدق ويقين .

(١) ابن المرتضى : المنية : ص ١١ ، ١٥ .

(٢) نفس المصدر : ٨ ، ١٠ .

ونحن نلاحظ مسألة هامة ، وهي أن المعتزلة قد تناست أصلها الأول - مسألة مرتكب الكبيرة - واعتزلوا للكافر والمؤمن - وأصلها الثاني وهو اعتزال النزاع السياسي بين علي وأعدائه . ولهذا نراه يضرّبون صفحاً عن اعتبار عبد الله بن عمر معتزلياً من هذه الناحية ، وإنما حاولوا فقط أن ينسبوا إليه القول بنبي القدر^(١) .

ونلاحظ أيضاً العامل السياسي في هذا السند ، وهو وضع أبي الخلفاء العباسيين في رجال السند ، وبه ضمن المعتزلة - إلى حد ما - عطف الخلفاء العباسيين الأوائل ، ثم إلى أكبر حد عطف خليفتين منهم ذاق أهل السنة الويلات الكبيرة منهما . ويزي نفس هذا العامل السياسي في وضع زيد بن علي في السند . وقد جلب المعتزلة حقاً الزيد إلى مذهبهم .

ولكن ، هناك أمر هام يسترعى النظر في السند ، وهو خلوّه من شيخ المذهب الشيعي الاثني عشري الحقيقي جعفر الصادق ، إن الشيعة الإمامية الاثني عشرية قد احتضنت المذهب المعتزلي فيما بعد ، بل حاربت أهل السنة به ، إننا نعلم أنه حين ظهر مذهب أهل السنة والجماعة على يد إمام الهدى أبي الحسن الأشعري بالمعتزلة وقوض حصونها العقلية ، كما أنزل ضرباته الكبرى على المذهب الشيعي إمامياً أو إسماعيلياً على يد أبي الحسن الأشعري أولاً وأبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي وفخر الدين الرازي ثانياً ، هربت المعتزلة إلى رحاب المذهب الاثني عشري واتحدت به . ولكن هنا ، وفي هذا السند المشهور الذي وضعه قاضي المعتزلة الكبير ، لا نرى ذكراً لاسم جعفر الصادق إمام المذهب الكبير الذي سميت الاثنا عشرية به حتى عبورنا الحاضرة ، فأطلق عليها اسم الجعفرية . والمسألة واضحة تمام الوضوح أمام النقد التزّي إن جعفر الصادق لم يكن فقرياً ، بل هو إمام أهل السنة والجماعة ؛ والمحدث الذي تابع القرآن والسنة في تفسيرهما الصحيح ، وكل ما ذكر من آرائه إنما هو سلف لأهل السنة والجماعة ، والشيعة الإمامية أما الشيعة الاثني عشرية التي اتخذت العدل والتوحيد ومقائدها الرئيسية فلأنها تخرج عن آراء الإمام العظيم الذي لم يخالف عقيدة السنة والجماعة .

وأخيراً : نرى السند قد كتب بلباقة ، وأخذ فيه جانب من جوانب الناس وأغفلت جوانب . . . كان المعتزلة بلا شك واد بحث عقل ونظر يمتاز في القرآن والسنة ، وبداهة النظر العقل فانتجوا تفكيراً إسلامياً ، ولكن من وجهة نظر واحدة . ثم تغالوا في قضية العقل غلوّاً كاملاً ، فتكبروا الحقيقة ، واتخذوا كل وسيلة ممكنة لتدعيم آرائهم ونشر معتقداتهم ، وكان هذا السند إحدى وسائلهم الكبرى . وستنتقل الآن إلى توضيح آرائهم العامة ، وهي التي أطلق عليها اسم : « الأصول الخمسة » .

الفصل الخامس

الأصول العامة الفلسفية للمعتزلة

الأصول الخمسة

رأينا كيف وضع واصل بن عطاء أصول المذهب المعتزلي ، وكيف سارت تلاميذه على أثره . ولكن يبدو أن المسائل كانت متداخلة متشابكة : فالبهيمية تشارك المعتزلة بعض آرائها ، والمعتزلة تشارك القدرية آراءها ، والمعتزلة تقرب من الخوارج ، والزيدية تحتضن كثيراً من آراء المعتزلة ، وبعض المرجئة يرددون بين الإرجاء والاعتزال ، فينسب إلى المعتزلة من ليس منهم ، فأحمد بن حنبل يعتبر المعتزلة جهمية ، ويناقد المعتزلة واسماً لها باسم الجهمية ، وكذلك فعل البخاري في صحيحه ، وابن الراوندي يعتبر جهماً وضراً وحضناً للفرد وحسباً للنجار وصفيان وبرغوثاً معتزلاً^(١) . كل هذا جعل الخياط المفكر المعتزلي وصاحب كتاب الانتصار يقول : « لست ندفح أن يكون بشر كثير يوافقونا في العبد ويقولون بالتشبيه ، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر ، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعبد والعلة ويقولون في الوعد والأسماء والأحكام ، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعبد والوعد والوحد والمترلة بين المترتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »^(٢) . وقد سمي المعتزلة بهذه الأصول ، فيقال لم أهل العبد والتوحيد ، والموحدة ، والعبدلين ، والموحدون ، وأهل الوحد الوحد ، والوحدية ، والوحدية ، والمترلية والمترلة — أي اعتزال الفاسق المؤمن والكافر فهو في مترلة بين المترتين ، أما عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد قيل لم أيضاً أهل الحق .

ولكن متى ظهر مصطلح « الأصول الخمسة » كمصطلح ؟ إننا لا نجد في تراث واصل ابن عطاء ولا في تراث صديقه عمرو بن عبيد ذكراً له . حقاً إنهم خاصوا في بعض هذه الأصول ، ولكن لم يعرف مصطلح الأصول الخمسة لديهما ، ويبدو أنه من وضع تلاميذ واصل . يقر المصطلح وهو يؤرخ لظهور المعتزلة : « وبالبصرة أول ظهور الاعتزال ، لأن

(١) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٤٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٣٤ .

أبا حليفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة . ويقال : معتزلة بغداد أخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة . . أولم بشر بن المعتز ، خرج إلى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال ، وهما صاحبا واصل بن عطاء ، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد ، ومن هذا النص يتضح أن مصطلح الأصول الخمسة أخذ به بشر بن المعتز (المتوفى حولي ٢١٠ هـ - ٢٢٦ هـ) عن صاحبي واصل بن عطاء وهما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني . فالمصطلح إذن ظهر في مدرسة واصل بن عطاء ، وأصبح المصطلح الذي يصح به الإنسان معتزلياً ، ثم وضع المصطلح تماماً عند أبي الهذيل العلاف فكتب في الأصول الخمسة بعض فصول كتبه ، ويذكر أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد في حسن الكلام ونظامه ، يذكر فيها العدل والتوحيد والوحد^(١) . بل إن أبا المعين النسفي صاحب بحر الكلام (توفى عام ٨٠٥) يذكر أن « أبا الهذيل العلاف صنف كتاباً للمعتزلة وبين لهم مذهبهم وجمع علومهم ، وسمى ذلك الأصول الخمسة ، وكلما رأوا رجلاً قالوا له غفيرة هل قرأت الأصول الخمسة ؟ فإن قال نعم ، عرفوا أنه على مذهبهم »^(٢) . وهذا النص التادري بين لنا أن هناك كتاباً خاصاً لأبي الهذيل العلاف يسمى « الأصول الخمسة » ، وهي رواية تفرد بها النسفي ، وسنبعث هذا في قائمة الكتب التي سنوردها للعلاف فيما بعد ، ولكنه أمداً بحقيقة جديدة ، وهي أن المذهب المعتزلي أصبح مذهباً سياسياً سرياً في عهد الرشيد ، ويبدو أن الرشيد تتبع المعتزلة كما تتبع المهدي من قبل الزنادقة ، فاستمرت المعتزلة . وكانت الأصول الخمسة - سواء كانت كتاباً لأبي الهذيل العلاف أم جزءاً من كتاب - هي أداة المذهب ، يعرفون بها المعتزلي من غيره وقد ترك لنا أبو القاسم الرسي كتاباً في الأصول الخمسة وكتب أيضاً جعفر بن حرب المفكر المعتزلي المشهور (توفى عام ٢٢٦ هـ - ٨٥١ م) كتاباً أسماء الأصول الخمسة^(٣) ثم فعل نفس الشيء فيما بعد القاضي عبد الجبار ، فكتب شرح الأصول الخمسة^(٤) .

أما عن هذه الأصول ومكانتها عند المعتزلة ، فيرى الملطي أن المعتزلة عشرون فرقة ، ولكنها اجتمعت على أصول معينة لا يفارقونها ، وعليها يتولون وبها يعادون . . وهنا يعطينا الملطي سبباً آخر لوضع الأصول الخمسة : وهو أنهم اختلفوا اختلافاً شديداً فيما بينهم ، فكان لا بد لهم أن يضعوا ما يميزهم عن غيرهم من الفرق أصلاً أو أصولاً يتفقون عليها ، أما هذه الأصول الخمسة فهي العدل والتوحيد والوحد والمترلة بين المترلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥) ، ويقرر الملطي أن المعتزلة وضعوا في الأصول الخمسة الكتب الكثيرة على من

(١) الملطي : الرد ص ٤٣ .

(٢) النسفي : بحر الكلام - ص ١٤ وما بعدها (المخطوط رقم ٥١٤ عقائد تيمورية) .

(٣) ابن المرتضى : المنية ص ٤١ .

(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٦٨ .

(٥) الملطي : الرد ص ٤٥ - ٤٦ .

خالفهم ويبرأون من خالفهم فيها ولو كانوا من آباؤهم أو إخوانهم أو عشيرتهم . وأن هذه الأصول الخمسة ملجؤهم وأصل مذهبهم مع اختلافهم في الفروع ، وهم يتولون عليها ، ويردون بها الفروع ، ويتفق في هذا معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة^(١) .

ويرى المسعودي نفس الشيء وهو أن الأصول الخمسة عند المعتزلة هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأسماء والأحكام ، وهي القول بالمعتزلة بين المثلثين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقرر أن المعتزلة اجتمعت على هذا ، ومن اعتقدها كان معتزلياً ، فإن اعتقد الأكبر أو الأقل لم يستحق اسم الاعتزال ، ثم اختلفوا في الفروع^(٢) . ولكن المسعودي يأتي برأى جديد عن تاريخ ظهور المصطلح : إنه يرى أنه ظهر في عهد يزيد الناقص ، فقد ذكر عنه أنه كان يذهب إلى قول المعتزلة ، وما يذهب إليه في الأصول الخمسة ، وقد ظهر في زمن واصل بن عطاء وعمر بن عبيد^(٣) ، وهذا ما استعمله تماماً .

ويأتي أخيراً إمام السنة ومؤرخ المعتزلة ، أبو الحسن الأشعري فيذكر أصول المعتزلة الخمسة أيضاً ، ولكنه - وهو المعتزلي القديم - يرى أن المعتزلة اختلفوا فيها^(٤) ، ويقصد بالاختلاف هنا اختلافهم في الأصول . والسؤال المأم : هل ظهرت هذه الأصول الخمسة دفعة واحدة ، أو بمعنى أدق : هل ظهرت هذه الأصول في الصورة التي وصلتنا على يد الخطاط والأشعري والمسعودي والقاضي عبيد الجبار .

إن من المؤكد أن هذه الأصول مرت في تطورات فكرية في المدرسة المعتزلية . لقد خاض المعتزلة الأولون - واصل بن عطاء وعمر بن عبيد وأقرانها - بعض التناقضات المتنافية بينة والفيزيائية والإنسانية . وتركوا آراء وأفكاراً في كل نطاق من هذه التناقضات ، ولكن لم يسموا هذا باسم التوحيد ولا ذلك باسم العدل أو الوعد والوعيد .

كان واصل بن عطاء وعمر بن عبيد وتلاميذهما يملكون بملوهم في كل ما قابل المسلمون من أفكار وأحداث ، هذه هي مادة الأصول الخمسة الأولى . ولكن لم يكن كل هذا في الصورة النقية الأخيرة التي وصلتنا

ونلاحظ أيضاً أنه لم يكن هناك أصل أولى من أصل أو أصل أقل من أصل . ولذلك من الخطأ أن نقول : إنهم عانوا - أول ما عانوا - أصل التوحيد ، ثم أعقبه العدل ، فالوعد والوعيد . . . إلخ أن هذا إنما كان التنظيم النهائي المتأخر للأصول الخمسة .

(١) الخطابي : الرد ص ٤٢ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) نفس المصدر ج ٣ ص ١٥٢ .

(٤) أبو الحسن الأشعري . مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .

إن أول ما بحثه وأصل بن عطاء ، هو أصل المتزلة بين المتزتين . والمتزلة بين المتزتين « ركيزة الفكر الواصل » ، وقد تفرع عنها مسألة تحديد « الإيمان » وما يتصل بالإيمان من إرجاء ، وإنكار المجتبه له . وهذا أدى إلى بحث مشكلة الوعد والوعيد ، ومن . المتزلة بين المتزتين ، انتقل إلى فكرة أخرى كانت تقابل المجتمع الإسلامي : وهي النزاع السماعي بين على وأعدائه ، ثم خاص « مسألة القدر » وكانت شغل المسلمين أيضاً لاتصالها بنظرية الجبر الإلهي التي أشاعها بنو أمية لتبرير حكمهم ، لم تكن الأصول الخمسة في مصطلحها ونسقتها التي وصلنا هي شغل وأصل بن عطاء أو من عمله أو من عمل تلاميذه ، ولا أعتقد أن أصول العلاف الخمسة هي ما لدينا من أصول ، كما صورها المسعودي في مروج الذهب أو الخباط في الانتصار أو الأشرى في مقالات الإسلاميين .

ولذلك اختلفت أنظار الباحثين القدامى في حقيقة هذه الأصول وأسمائها ، فالإمام أبو القاسم الرسي (المولود ١٦٩ ، والمتوفى عام ٢٤٦هـ) يتكلم في رسالة صغيرة له عن الأصول الخمسة ، أو خمسة الأصول ، كما يسميها . ويحددها تحديداً يختلف تماماً عن الأصول الخمسة التي وصلتنا في صورتها الأخيرة . وأولى هذه الأصول عنده « أن الله سبحانه ، واحد ليس كمثل شيء » ، وهو خالق كل شيء يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » ولعل هذا الأصل هو ما تطور بعد ذلك تحت اسم التوحيد .

والثاني : أن الله سبحانه ، عدل غير جائر ، لا يكلف نفساً إلا وسعها ، ولا يعطيها إلا بذنبها ، لم يمتع أحداً من طاعته ، بل أمره بها ، ولم يدخل أحداً في معصيته ، بل نهأ عنها . . . ومن الواضح أن هذا الأصل هو مصدر أصل العدل .

والثالث : أن الله سبحانه ، صادق الوعد والوعيد ، يعزى بمقابل ذرة خيراً ، ويعزى بمقابل ذرة شراً ، من صيره إلى العذاب فهو فيه أبداً خالداً مخلداً كخلود من صيره إلى الثواب الذي لا ينفد . . . وقد تطور هذا الأصل وصيغ في أصل الوعد والوعيد والأصل الرابع عند الرسي هو « أن القرآن المحيد فصل حكم وصراط مستقيم لا خلاف فيه ولا اختلاف ، وأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما كان لها ذكر في القرآن ومعنى » وهذا الأصل لا نجد في الأصول الخمسة المعهودة .

والأصل الخامس عند الرسي : هو أن القلب بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الأحكام ويتعبد ما جعل الله للأعمال والأيتام والمكافيف والزمن وسائر الضعفاء ليس من الحل ، والإطلاق كمثلته في وقت ولادة العدل والإمساك والقائمين بمجدود الرحمن ^(١) وليس لهذا الأصل أيضاً مثيل في الأصول الخمسة المعهودة .

ومن الملاحظ أن أبا القاسم الرضى كان معاصراً لأبي الهذيل العلاف . فهل كانت هذه أيضاً أصول العلاف الخمسة .

أما ابن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ) فيذكر لنا أن الأصول الخمسة هي القول بخلق القرآن ، ونفى الرؤية السعيدة ونفى القدر والقول بالمتزلة بين المتزتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١) . وهذا نقل آخر عن أصول المعتزلة - يختلف عما وصل إلينا عن طريق الخياط والأشعري والمسعودي والقاضي عبد الجبار .

بل إن أبا القاسم البلخي (الكعبي : المتوفى عام ٥١٩ هـ) - وهو تلميذ الخياط لا يذكر مصطلح الأصول الخمسة - وهو يعرض للذكر المعتزلة . إنه يتكلم فقط عن إجماعهم ، ويعرض لنا ما أجمعوا عليه من التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمتزلة بين المتزتين والنهي عن المنكر . إنه يشرح إجماع المعتزلة ويعرض لعناصر هذا الإجماع ، كل عنصر على حدة ، ثم ينتهي إلى القول بأن هذا القول بالتوحيد ، هذا هو القول بالعدل ، وهذا هو القول بالمتزلة بين المتزتين^(٢) ... إلخ ، أجمع المعتزلة إذن على مسائل ، وانتهى إجماعهم إلى هذه العناصر أو هذه الأصول التي عرفت باسم الأصول الخمسة . فالأصول الخمسة إذن مرت في مراحل تطورية ، ولا تأخذ نسقها المنطقي ، واعتبارها مذهباً متكاملًا إلا في عصر متأخر .

ونلاحظ ثانية أن هذه العناصر أو هذه الأصول الخمسة إنما أثرت في أول الأمر كمسائل دينية وسياسية واجهها أوائل المعتزلة . أو بمعنى أكثر تحديداً - وأصل بين عطاء ومدرسته بنظرات عقلية نقدية . حاولوا تفسيرها عقائياً ، ولكن مع محافظة على روح النص وسياقه ، سواء أكان النص قرآنًا أو سنة . ولكن حينما ظهر فلاسفة المعتزلة على وجههم الحقيقي - العلاف ومدرسته - نشأ الموقف العقلي البحث .

كما حينئذ أمام فلاسفة تخلصوا من نطاق النص واتخذوا موقفًا عقلياً بحثاً .

وبهذا الموقف العقلي واجهوا النص ، كما واجهوا الفلسفة اليونانية . وبهذا الموقف العقلي وفيه وضعوا الأصل الفلسفي سواء خالف التصوص الدينية أو وافقها ، سواء خالف الفلسفة اليونانية أو وافقها .

وإذا نظرنا إلى هذه الأصول الخمسة ، كما وصلتنا في نسقها الفلسفي ، رأينا بسهولة ، أن وراء كل أصل أصلاً فلسفياً عقلياً ، ونوضح هذا حين نبعث الأصول الخمسة ، كل أصل على حدة .

(١) ابن حزم : الفصل ج ٢ ص ٨٩ .

(٢) الكعبي : طبقات المعتزلة ص ٦٣ ، ٦٤ .

ولم يكن المحتزلي يأبه بأن تكون النصوص الدينية متوافقة مع أصوله الفلسفية أو غير متوافقة . إن ما كان يرى إليه هو تدعيم الأصل العقلي الذي وصل إليه . وفي خلال العقل ، كان فهمه للكتاب . لقد أعلن المحتزلي يدين مواربة ، أن دلالة العقل هي الأولى . وكانت مادته هي : نصوص الفلسفة اليونانية والنصوص الدينية الإسلامية . وقد اتخذ المحتزلي تجاه الاثنين موقف الفيلسوف البحت لم يكن - كفلاسفة الإسلام المشائين مقلدة اليونان ، ولم يكن كأهل الحديث - عبدة النصوص الواقفين معها . بل استخدم العقل في المادتين ، فوصل إلى منهج عقلي .

لست أتكلم هنا عن مدى تقبل العالم الإسلامي لنظريات المحتزلي أو عدم تقبلها . إن كل ما يمكنني أن أقوله الآن : إنهم كانوا بحاجة من حاجات المجتمع الإسلامي حينئذ .

نجحت المحتزلة - فلسفة - في تاريخ الفلسفة العام ولكنها كانت نزوة حيوية ولازمة للمجتمع الإسلامي ، سادت حيناً ، ثم انخفضت ، لتظهر مرة ثانية في النسخ الغنوصي الشيعي على اختلاف فرق هذا النسخ ، وعاشت الفلسفة الإسلامية الأصلية لدى الأشرعي . وكانت الأشعرية وحدها نتاج المجتمع الإسلامي . أمنت بالنص أولاً ، ثم حاولت تفسيره عقلياً ثانياً ، فهلمت من ناحية الفلسفة اليونانية وأتباعها في العالم الإسلامي باسم أصالة المجتمع الإسلامي ، وأزيلت ضرباتها بالمحتزلة من ناحية أخرى ، فانزوت المحتزلة - وقد لفظها المجتمع من بنائه ومن داخله . وعاشت الأشعرية حتى يومنا هذا .

وينبغي قبل أن نقدم لوضع الأصول الخمسة المحتزلة في صورتها الفلسفية أن نبين معنى الأصول والفروع .

إن الأصول عند المتكلمين « هي معرفة الله تعالى بوجدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بأياتهم وبيناتهم . وباجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين ، فهي من الأصول » أي أن كل مسألة يكون الحق فيها واحداً فهي من الأصول . والدين ينقسم إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد فهو أصول ، ومن تكلم في الطاعة وهي الشريعة كان فروعياً - والأصول موضوع علم الكلام ، والفروع موضوع علم الفقه ، ويضع الشهرستاني تمييزاً آخر دقيقاً بين الأصول والفروع فيقول : « كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع »^(١) والإشكال الذي أمامنا الآن ، هو أن المسلمين فضلاً عن اختلافهم في الأصول : في التوحيد والعدل والوعد والوعيد وحقيقة الإيمان وفي حقيقة الإسلام . وأخذ البعض يكفر

البعض الآخر ، ويرى الشهريستاني أن التقابل بين الفرق بالتضاد ، قد تحقق بين المعتزلة وغيرهم من الجبرية والصفائية ، وكذلك القدورية والجبرية ، والمرجئة والعهدية ، والشيعية والخوارج .. يقول « وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلًا في كل زمان ، ولكل فرقة مقالة على حيلها ، وكتب صفوها ، ودولة عاوتهم ، وصولة طاعتهم »^(١) ، وزرى من هذا أن المعتزلة اختلفت مع غيرها من الفرق في الأصول ، ولكن يبدو أن المعتزلة اختلفت بعضها مع بعض في ماهية هذه الأصول . ولذكر ابن حزم أن من فرق المعتزلة من تقرب من أهل السنة والجماعة ، ومنهم من تبعد^(٢) ، ولأن ندخل نحن في هذا الفصل في اختلافات المعتزلة في أصول الخمسة ، بل سنحاول أن نعطي فكرة موجزة عنها ، مبيّنين الدوافع التي أدت إلى ظهور هذا الأصل أو ذلك .

الأصل الأول : التوحيد

الميتافيزيقا المعتزلة - والميتافيزيقا المعتزلة

ذكرنا من قبل « مقاتل بن سليمان » وكيف قام في تفسيره بإثبات الصفات وكيف قبل الحشوا الكبير من الإسرائيليات في تفسيره ، وكيف نشر حديث « المقام المحمود » وما يؤدي هذا كله إلى الأخذ بفكرة الرؤية مجسمة وتمثلة تمثلاً حسيّاً مادياً . ثم أعلن الشيعة الأوائل - غلاة ومعتدلة - نظرية التجسيم ودعمها فلسفياً - تحت تأثير رواق - هشام بن الحكم . وبجانب هذا كله ، كانت المسيحية تجسم الله في المخلوق ، واليهودية التي اشتهر التجسيم فيها وبالأخص كتابها المقدس « العهد القديم » ، ثم المذاهب الفنوصية تنادى بالتجسيم في أخرى صورة . وكان من الشائع جداً في ذلك العصر . « تشبيه الله بصفات المخلوقين »^(٣) « وأن الله جسمًا ولحمًا ودمًا وله جوارح وأعضاء من يد وقدم ورأس ولسان وعينين وأذنين . ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولم لا كاللحم ودم لا كاللحم وكذلك سائر الصفات » ثم أثبتوا الله الاستواء والوجه واليد والجنب والخصية والإتيان والفرقة^(٤) وكانت هذه الأفكار الغلاظ تصلح من الحشوية ومن الصورة ومن المثلة أو المثلثين أو الخمسة ، سواء من أهل الحديث أو الشيعة .

واجه المعتزلة - وهم من خواص أهل العلم والنظر - ولجّها هذا الأمر الخطير يستشري في عقائد المسلمين فلجأوا إلى دلالة العقول وإلى القرآن وإلى السنة الصحيحة يتأملونها ثم وضعوا فكرتهم عن الله . أما هذه الفكرة فهي : إن الله واحد في ذاته ، عين واحدة^(٥) ، شيء لا كالأشياء ليس بجسم ولا شيع ولا صورة ، ولا لحم ولا دم وهنا ينزله المعتزلة عن كل

(١) نفس المصدر : ج ١ ص ٥٧ . (٢) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ص ١١٢ .

(٣) الشهريستاني : الملل ، ج ١ ص ١٢٤ . (٤) نفس المصدر : ج ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥) انكبي ، مقالات ص ٦٣ .

الإسرائيليات التي نشرها مجسمه خراسان وعلى رأسهم مقاتل بن سليمان ، فأنه ليس كائنًا ماديًا ولا جسمًا حيوانيًا ، وأنه ليس جزءًا ولا جوهرًا ولا عرضًا ولا عنصرًا ولا بدئي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طيل ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتعصب وليس بدئي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء . ومن الواضح أن المصطلح الفلسفي بدأ يدخل في تراث المسلمين ، ووجد من أطلق على الله لفظ « الجواهر » والجزء والعنصر ولم يقبل المعتزلة هذا ! بل تزعمه عن الجواهر بأى معنى كان ، كما قرروا أيضًا أنه لا تعلقه الأعراض ، والنس ينكر أيضًا بالتالي كل تلك الأخبار التي تقر له الأعضاء من يدين وعينين وقدمين ، كما ينكر أيضًا السكون والحركة ! وبالتالي ينكر حديث التزول .

ويذهب المعتزلة إلى أن الله ليس بدئي جهات ولا بدئي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت . وهنا إنكار للجهة الفوقية والعرشية ولغيرها من أحاديث فسرها المجسمة والمشبهة ، وأنه لا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان وأنه لا يحصره المكان ولا تحويه الأخطار بل هو الذى لم يزل ولا له زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حد^(١) ولا تجوز عليه المماسه ولا العزلة والحلول في الأماكن ، فأنه إذن قدم سرمدي ، لا يماس العرش ولا غير العرش ، ولا يستقر عليه ولا على غيره ، ولا محل له في كون أو في شخص ، إنه منزّه عن كل صفات المحدثين فلا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود . ثم يتره عن الشريك فهو « ولا والد ولا مولود » ويقدم عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأنبيا .

ويقرر المعتزلة أن فكرة الحجب والأستار التي تقول بها المشبهة خطأ : « لا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار » أما كيف نعرفه . ؟ « إن شيئًا من الحواس لا تدركه^(٢) ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه ما من الوجوه » ، « لا تراه العين ، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالإنساع » . ثم ينكر المعتزلة قبل اليهود إنه مرض فعاده للالذات : « لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ولا تحمل به العاهات وينتهي المعتزلة إلى القول « بأن ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له » .

إذن كيف يتصور المعتزلة الذات الإلهية ؟ ينبغى المعتزلة أن الله قديم أول ، بل إن القدم أنحص وصف لذاته ، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للحدثات ، موجوداً قبل الخلقات ، لم يزل علماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، عالم قادر على كماله القادرين الأشياء ، شئ لا كالأشياء وإنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ، ولا شريك في ملكه ولا وزير له في سلطانه ، لا يجوز عليه اجتراح المنافع ولا تلحقه المضار « إنه الخالق للأشياء ، إنه القديم وما سواه محدث »^(٣) .

(١) للمعدي : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٥١ .

(٢) الكمي : مقالات ص ٦٣ .

(٣) المعدي : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٥١ .

وهنا تأتي مشكلة الخلق : لماذا أوجد الخلق ، إنه فعله لا للذة ولا لسرور لا يجوز عليه اجتراء المنافع ولا تلحقه المضار ولا يتأله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ولا غاية لله ، لأن الغاية تنتهى وليس بلى غاية فينتهى « أما كيف أنشأ الخلق فقد أنشأه على ما أنشأ ، وخلقه على ما خلق . . وهنا تقابل المعتزلة الفكرة الأفلاطونية أنه أنشأ الخلق على مثال سابق ، فيقولون : « لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر أو بأصعب منه » (١) .

أما القاضي عبد الجبار فيفسر لنا اصطلاح المعتزلة في التوحيد بأنه العلم بأن الله تعالى واحد لا يشركه غيره فيما يستحق من الصفات تفصيلاً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه ، والإقرار به ، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعاً ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موجوداً (٢) .

وإذا اتفقنا من نظرة المعتزلة للذات إلى نظرتهم في الصفات نرى أنهم « تقوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا هو عالم لذاته ، قادر لذاته حتى لذاته لا يعلم وقدره وحياة ، إن الصفات لو شاركت في القدم الذي هو أخص وصف له لشاركت في الإلهية وهذا قد لأهل السنة الأوائل من الكلاية أو بمعنى أدق هو تحديد العقيدة المعتزلية تجاه عقائد السنة . إن المعتزلة تتفق جميعاً على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته ، إن حملها كمعان قائمة بالذات ستلحق بالله العوارض من ناحية والآلة من ناحية ، فالريد تلحقه الحركة والحركة عرض والسمع والبصر يلحق بالله آلة السمع والبصر ولكن النص القرآني حاسم في أن الله مريد سميع بصير ، فهل تنكر المعتزلة ، نصاً قرآنياً أو خيراً صحيحاً ، إنها لا تفعل هذا ، إن الأشعرى — حين ينقل فكرتهم عن السمع والبصر يذكر أن المعتزلة تقول « إن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » . ولكنها تؤول السمع والبصر ، وإنكارها ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر ، وإنما إنكارها لوجودها معاني قائمة بذاته .

ثم اختلفوا بعد ذلك في وجوه وجودها وعوامل معانيها . أى اختلفوا في كيفية تحقيقها وعلى أى معنى تفسر . ثم تأتي مشكلة الكلام ، ويتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت « كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه » . وهنا نشأت مشكلة خلق القرآن التي ستأخذ مكانها الكبير في عقائد المعتزلة . ويضرب عن مسألة نبي الصفات مسألة نبي الرؤية بل تكاد تكون مسألة نبي الرؤية أصلاً من أصول المعتزلة قائماً بذاته ويذكر الشهرستاني أن المعتزلة « اتفقوا على نبي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار » أى أنهم أنكروا

(١) الكندي : مقالات ص ٦٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١-٢ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

الرؤية يوم القيامة ، وهذا وصف غير دقيق ، وإنما أنكر المجتزئة الرؤية بالعين ، واعتبرها برؤية القلب ، واستند المجتزئة في هذا على مبدأين عقليين المبدأ الأول : أن شيئاً من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا الآخرة . وثانياً « نفي التشبيه عنه من كل وجه — جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتخيلاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وأثراً . وأوجبوا تأويل الآيات المتشابه فيها وجميعاً هذا النمط توحيداً »^(١) وقد ناقش القاضي عبد الجبار مسألة رؤية الله في كتابه شرح الأصول الخمسة مستنداً على نفيها « بالسمع والعقل » معاً^(٢) .

أما البغدادى والإسفرائينى فيصوران أصل الصفات عند المجتزئة تصويراً غير محايّد ، ويشوب تصويرهما الإلزامات العنيفة على المذهب : فافقه لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا بقاء . وأنه لم يكن له في الأول كلام ولا إرادة ، ولم يكن له في الأول اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم وصف الواصف ولم يكن في الأول واصف ، والاسم عندهم هو التسمية ولم يكن في الأول اسم^(٣) . ويضع الإسفرائينى الإلزام مباشرة ويقول هذا قولهم في صانع العالم ، وبليدية العقل تقتضى فساد « لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ولا قدرة ولا بصر له للعالم ومبدئاً للخلقة » أى أن الإسفرائينى يازعمهم أن الذى سيؤدى إلى التعليل المطلق لقدرة الله وإرادته ولكن المجتزئة لا تذهب إلى هذا المدى من التعليل . غير أن الإسفرائينى يبدأ بتلك الصيغ المجتزئة المشهورة : « الصفة وصف الواصف والاسم هو التسمية » ومعنى هذا أن الصفة تستلزم الموصوف والواصف ، والاسم يستلزم المسمى والمسمى ، فإطلاق الصفة وإطلاق الاسم على الله يستلزم وجود الإنسان ، وهنا إثبات لتقديم بجانب القديم .

ويرى الإسفرائينى : أن المجتزئة اتفقوا جميعهم — غير الصالحى — على أن المعلوم شئ ، حتى قالوا إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض والسواد سواد والبياض بياض ، ويقولون : إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد لم يزد في صفاته شئ ، بل هو الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العلم . والقول بشيئة المعلوم فرع عن قولهم في الصفات . وقد ذكر الإسفرائينى أن فكرة المعلوم شئ ، هى تصريح بقديم العالم^(٤) ولا يقصد المجتزئة هنا إطلاقاً ، بل إنهم قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة ، وأن الأشياء كانت كلها معدومة قبل الوجود ، ثم استمدت وجودها عن الله ، فن مادة العلم وجد العالم ، والله هو مانع الوجود . . إن الغاية من تقسيم الأشياء إلى هذين القسمين

(١) الشيرازى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢ من ٢٢٣ ... وما بعدها .

(٣) البغدادى : الفرق ص ٦٤ .

(٤) الإسفرائينى : التبصير ص ٣٧ .

هو تزويه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم ، وأن فعله هو فقط منح الوجود المعدوم ، وهنا تأتي المشكلة : هل العلم أى مادة الوجود قديمة ؟ ، لم يصرح المعتزلة بهذا ، إن العلم عندهم شئ « وله ماهية » ولكن الله لم يسط للعلم هذه الماهية ، وإنما ظهر منه العالم يلحاجب الله ، هل يشبه هذا « الميول » الأرسطاليسية أو يشبه فكرة الميول المطلقة الأفلاطونية ، أو يشبه المثل الأفلاطونية ، أو يشبه الإلزامات التى ألزمها أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية ؟

وهذا يؤدى بنا إلى البحث فى الآثار الخارجية للمعتزلة فى نظرتهم إلى مشكلة الصفات عامة . وقد تنبه المفكرون الأقدمون إلى هذا ، فعزى الأشعرى يذهب إلى أن العلاف تأثر فى إنكار قدم الصفات بأرسطاليس^(١) ، والشهرستاني ، فى نص آخر على جانب كبير من الأهمية ، يقول « إن نبي الصفات يعود إلى قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة »^(٢) والشهرستاني ، وقد كان معنياً بتوضيح الصلات بين أعداء مذهب أهل السنة والجماعة وبين من سبق المسلمين من فلاسفة ، يقول : « القول بنبي صفات الباري العالم من العلم والقدرة والحياة ، كانت هذه المقالة فى بدنها غير نصيحية ، وكان واصل بن عطاء يشرح فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرعت أصحابها فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرم فيها إلى كونه عالمًا قادراً ، وذلك عين مذهب الفلاسفة » بل إن الشهرستاني يقرر أن شيوخ المعتزلة جميعاً طالعوا كتب الفلاسفة وخططوا منهاجها بمنهاج الكلام ، وبخاصة العلاف فى معالجته مسألة الصفات ، والنظام كان على تقرير مذهب الفلاسفة ، وبشر بن المعتز فى نظريته عن التولد إنما كان يتجه إلى الطيعيين من الفلاسفة^(٣) .

ويذهب الشهرستاني إلى أن المعتزلة سموا البحث فى العقائد بالكلام مقابلاً لتسمية الفلاسفة فنًا من فنونهم بالمنطق وذلك حين اطلع على كتب الفلاسفة حين ترجمت أيام المأمون وقام المتفلسفة بتفسيرها ، « فخلطت منهاجها بمنهاج الكلام ، وأفردتها فنًا من فنون العلم سميتها باسم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام ، فسمى العلم باسمها . وإما لقبائلهم الفلاسفة فى تسميتهم فنًا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان »^(٤) .

ولكن ينبغى أن نأخذ كل هذا بحسره . هل أخذ المعتزلة المنهج الفلسفى والروح الفلسفى ،

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤٧٥ .

(٢) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٨٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٢ - ٣٣ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٣ .

أو أنهم أخذوا بالمادة ؟ لقد رأينا الإسفراييني يقول من قبل إن شيئية المعلوم تساوى تماماً قديم العلم ، وهذا ما لم يقصده المعتزلة ، وإنما أرادوا فقط أن يميزوا بين ماهية الله وماهية العالم ، وأنهما لا يشتركان إطلاقاً في ماهيتهما ، وأن عمل الله هو منح المعدم الوجود ، والوجود ما يشترك فيه الله والعالم . أو بمعنى أدق أرادوا تفسير خلق الله الأشياء من عدم . والله عند المعتزلة هو وحده القديم ، والمعدم إذن ليس قديماً . إن خطأ المعتزلة هو تقعر عقل في تفسير العلم ، إن العلم ببساطة هو كما يذهب الأشاعرة وهم فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، أى المعبرون بحق فلسفياً عن قرآن الله وستة رسوله ، إن المعدم هو لا شيء ، وإن الله أوجد العالم حادثاً في زمان - مخلوقاً - لا من مادة سابقة - هيولى أو عدم . أما القول بشيئية المعلوم أو المعدم فإنه سيقع حتماً في قديم المعدم ومشابهة لهذا تقدم المادة عند أرسطو ، أو الهيولى المطلقة عند أفلاطون . والهيولى غير متعينة قابلة لكل صورة ، والمعدم غير متعين عند أغلب المعتزلة ، قابل لكل وجود ، أو ممكن الوجود . ولكن المعتزلة ، وهم يفسرون القرآن من وجه ، ليسوا على الإطلاق تلاميذ أرسطو أو أفلاطون ، والعلاف في جوهر فلسفته يهاجم أرسطو في جوهر فلسفته ، وسنرى في الفصل المقبل كيف يفسر الآيات القرآنية في سكن أهل الخلد حتى يبطل فكرة مخلوق الحركة . والنظام يعلن أنه ينقض كتب أرسطوطاليس ، وأبو الحسين البصري يذكر أن المعتزلة أخذت على أبي هاشم الجبائي أنه دنس نفسه بشيء من الفللفة وعلوم الأوائل^(١) . فالمعتزلة إذن كانت تشعر شعوراً واضحاً بالخلاف بينها وبين أرسطو ، ولم يتجهوا إطلاقاً نحوه ، وإنما هاجموا هجوموا عنيفاً ، إن قوله بقدم العالم جعل بينهم وبينه حاجزاً كثيفاً . إنه يؤدي إلى القول بأن الله غير خالق . ثم إن المعتزلة هاجمت فكرة المحرك الأول غير الجسماني ، والذي يحرك العالم لغاية - وهذا لأنه معقول ومشوق - إن هذه الفكرة تسلب عن المحرك الأول القدرة على الخلق وتقصّر عمله على تحريك العالم ، وتنتهي إلى أنه كائن غير فعال ، بالزعم مما يدعيه أرسطو من فعله . ونحن نعلم أن أرسطو لا يصل إلى فكرة الخلق من لا شيء ، وتكاد تكون الفلسفات اليونانية - ممثلة في أرسطو وأفلاطون من قبل خاصة - لا تعرفها إطلاقاً . وعلى الموم لم يتجه المعتزلة الأولون نحو أرسطو بل هاجموا أشد هجوم وكتب بعضهم كتباً تناقض مذهبه .

غير أننا قد نجد بعض المشابهة بين فكرة التوحيد هذه عند المعتزلة وتلك عند أفلاطون . والسبب في هذا أن في أفلاطون نزعة روحية أو دينية تتلامح مع المزاج الشرقي تلامحاً كبيراً ، علاوة على أن أفلاطون نقل إلى العالم الإسلامي في صورته المسيحية ، أو كما صورته آباء الكنائس المنتشرة في العالم الإسلامي . وقد ينت في بحث آخر أننا نجد بعض التشابه بين بعض تفسيرات أرسطو

الخاطئة للمذهب الأفلاطوني ، وبين المجتزأة أو بين المسلمين عامة : فقد ذهب أرسطو إلى القول بأن أفلاطون ينادى بحدوث العالم ، وقد عرف المسلمون هذا عن أرسطو ، فمن المحتمل أن تكون هناك ثمة مشابهة . ولكن المجتزأة تقرر في وضوح أن الله لم يخلق العالم على مثال سابق ، والصانع عند أفلاطون قد صور العالم شبيهاً بلماته ، والزمان ، الذي كان وهو كائن وسيكون مع العالم ، هو شبيه بالجوهر الثالث للأبدية المتحركة ، فثمة فرق كبير بين أفلاطون والمجتزأة . إن للمجتزأة موقفها الخاص تجاه الفكر الأفلاطوني ولها أصالتها^(١) .

وإذا خطونا نحو المنهج وجدنا أشد الخلاف بين منهج كل من أرسطو والمجتزأة : إن المجتزأة رفضت - كما رفض أهل السنة والجماعة - المنطق الأرسطائي ، ولم يتخذوه منهجاً لأبحاثهم . ولقد أورد ابن تيمية في كتابه الرد على المناطقة النصوص المتعددة التي تركها المجتزأة مهاجمين المنطق اليوناني ، وهي تثبت أنه كان لم منطقهم الخاص المنبثق عن فكر إسلامي ، وأنهم شاركوا أهل السنة والجماعة في عدم أخذهم بالمنطق الأرسطائي .

أود أن أصل من هذا كله إلى أن جوهر العمل المجتزئي لم يكن متأثراً بفلسفة اليونان . إن أبا المحلل الخلاف والنظام عرفا الفلسفة ودوساها ثم تابعتها في هذا أجيال المجتزأة أيضاً ، ولا شك أنهم تأثروا تأثراً معيناً بأجزاء منها ، ولكن من الصعب أن نقرر أنهم أخذوا أصولهم العامة من فلسفة اليونان .

• • •

إن النتيجة الحاسمة التي نصل إليها من بحثنا لهذا الأصل عند المجتزأة في أننا أمام موقف عقلي يصدر عن العقل وحده . لم يقبل المجتزأة التصوير اليوناني لله ، لا في صورته الأفلاطونية ولا في صورته الأرسطائية . كما أنهم لم يقبلوا التصور التقليدي الإسلامي لفكرة الله . من ناحية عقلية بحتة ، لم يقبلوا فكرة المحرك الذي لا يتحرك ، ومن ناحية عقلية بحتة لم يقبلوا صورة الإله المجسم المشبه . . . وقد اتجهوا إلى نظرية « العين الواحدة » . لقد كانت نظرية أكثر إيجابية من النظرية اليونانية في الله ، وأكثر سلبية من النظرية الإسلامية السائدة حينذاك . ولا شك أن الفيلسوف المشائي الإسلامي كان يعتبر « المجتزئي » مشبهاً ، بينما اعتبره « مفكرو الإسلام » معطلاً - أما نظرية المجتزأة في العالم ، وهي نظرية فلسفية بحتة ، فلها أيضاً لم تقنع الفيلسوف الإسلامي المشائي الذي قرر بجمه قديم العالم ، ولم تقنع علم الإسلام الذي يأتي في شتيه المعلوم نوعاً من « القديم » هل كان الفيلسوف المجتزئي يتوسط بين الفلسفة والدين ولكنه

(١) الأصول الأفلاطونية - نيدون ، ص ٢٦١ ، ٣٦٢ .

على أية حال لم يقدم مذهباً يرضى عنه الاثنان ، بل كان في موقف الردد . ولكن الردد في الأحكام هو روح الفلسفة .

إن المعتزلة — بعد واصل وعمر — ومفكرى الإسلام من غير المعتزلة ناقشوا المسيحية وكتابات يحيى الدمشقي ثبت ذلك . كما أن تلميذ يحيى تيودور أبى قره قد ناقش المسلمين . وقد كتب الأستاذ زهدى حسن جبار الله في بحثه الممتاز عن المعتزلة فصلاً طويلاً عن يحيى الدمشقي ، وحاول متابعاً لكندونالد ودى يورا وغيرهما من مستشرقين — أن يثبت صلات المعتزلة بإحيى وتلميذه^(١) . ولكنه غلا في الأمر غلوً شديداً . كان المعتزلة رواد التوحيد . وكان يوحنا الدمشقي وتلميذه ونصارى المنطقة كلها رواد الثلاث . وبينما أراد الأولون التنزيه المطلق لله عن كل مشابهة أو تحيز أو انتقال ، كان الآخرون يؤمنون بحلول الله في المسيح وظهوره فيه .

وقد لاحظ الأستاذ أحمد أمين بحث أن نشأة المعتزلة كانت نشأة إسلامية بحتة ، وأنه ليس فيها أثر مسيحي على الإطلاق^(٢) . ويلعب نيرج في مقدمته للمستفيضة لكتاب الانتصار — إلى أن المعتزلة إنما قامت للدفاع عن التنزيه تجاه الأفكار التجسيمية التي خرجت إلى الإسلام عن التنوية ، وأن المناقشات الأولى بين المعتزلة وأعدائها إنما كانت بينهم وبين الفرس التنوية فواصل بن عطاء وعمر بن عبيد يناظران بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس ويطردانها من مجالسهما ، وكذلك فعل عمرو بن بحر بن حازم الأزدي السعفي في البصرة ، واستفاضت الأخبار عن أبي الهذيل العلاف في مناقشاته مع الهيبس . . وكذلك فعل النظام ، وكتاب الانتصار نفسه إنما كان ردّاً على ابن الراوندي — وهو ملحد تعلق بأذيال كل دين معاد للإسلام . ويرى نيرج أن مناقشات النظام التي تركها لنا التاريخ بما يطل ما ادعاه خصوم المعتزلة بأنهم إنما أرادوا الزلزلة وهدم الإسلام ، والواقع أنهم كانوا ضد ذلك قطعياً . لقد كانوا أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام وحماية ضد مخالفيه في ذلك الزمان ويقرر نيرج بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام التنوية والقضاء على مكانتهم في الشرق الأدنى ، ولم يفعل المعتزلة هذا حباً أو من هوى « بل إنهم قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كن في الدين من القوى والفضائل » فاستغرق للمعتزلة في الأبحاث العقلية والديانات ، ليظهر الإسلام في مظهر التحدى وأن يفوز بالحلوة العقلية . وهذا كلام حق إلى حد ما ، فقد قام المعتزلة بصوغ العقائد الإسلامية على طريقتهم العقلية — مقابلة للتنوية الأخطين بالتجسيم ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا مع كل الملل والنحل من حولهم ، وبخاصة اليهودية والمسيحية .

(١) زهدى حسن جبار الله ، ص ٢٣ - ٣٢ .

(٢) نيرج : مقدمة الانتصار ص ٥٨ .

ولقد لجأوا إلى « يقين الكلام ودقيقه » وغاصوا في كل جزئية فلسفية لكي يضحكوها ويعرفوا دقائقها ، وفي كل ما فعلوا كانوا يصمدون عن جانب من جوانب الإسلام ، لا الإسلام كله الذي صدر عنه الأشاعرة فيما بعد . أما مشابھتهم للمسيحيين فهي مشابهة شكلية . . يقول نيرج : « أقام المدافعون عن المسيحية في أول أمرها علم اللاهوت بمنازلتهم مع فلاسفة الوثنيين واختلاصهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك ، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الإسلام وأسنه . ومعنى الكلام هو المكاملة والمناظرة والجدالة »^(١) فكما أقام هؤلاء أسس اللاهوت المسيحي ، أقام المعتزلة أسس اللاهوت الإسلامي أو علم الكلام . هذا هو رأى نيرج - وهو رأى كما قلت - قريب من الصحة ، أما الرأى الصحيح فهو أن أهل السنة والجماعة الأوائل قاموا بالجانب الأكبر في إقامة أسس اللاهوت الإسلامي أو « علم الكلام » وعاون المعتزلة بلا شك من جانبهم في إقامته . . . وتقوا جميعاً أول الأمر تجاه الأديان والفلسفات التي هاجمت الإسلام ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا الواحد مع الآخر ولكنهم جميعاً - أهل سنة وجماعة ومعتزلة - لم يتناسوا عملهم الأساسي : وهو الدفاع عن حوزة الإسلام تجاه الفتنوية والفلسفة اليونانية والمسيحية واليهودية ومن الخطأ الكبير ما يلعب إليه بعض المستشرقين ومن تابعهم من قرائهم من باحثين شرقيين من أن المعتزلة هم تلاميذ آباء الكنيسة في عقائدهم اللاهوتية : لقد رأينا من قبل كيف يهاجم ابن حبان المعتزلي عبدالله بن كلاب ويقول إنه في قوله بقدم القرآن يتابع النصارى في قولهم بقدم المسيح . فهذا شيخ من شيوخ المعتزلة يتهم أعداءه باتباع النصارى ، فلا بد إذن أن يكون هو أشد ثباتاً وبعداً عن المسيحيين . ونرى الشهرستاني يقول : إن إثبات وجود الذات عند أبي الهذيل العلاف وأحوال أبي هاشم مأخوذ من النصارى^(٢) وهذا يدل على أن مفكر أهل السنة والجماعة يتهم أعداءه من المعتزلة بالأخذ عن النصارى : إنه لا هذا ولا ذلك أخذ من المسيحية . . إنهما - السنن والمعتزلي - اجتهدا في النصوص وأدخل كل برأيه .

ونرى أخيراً عقيدة أهل السنة والجماعة في الصفات توضع صورتها النهائية على يد أبي الحسن الأشعري وتلازمته من بعده ، وتسود هذه العقيدة العالم الإسلامي حتى الآن .

وتتلخص هذه العقيدة في « أن الله تعالى واحد في ذاته لا قسم له ، وواحد في صفاته الأكلية لا نظير له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، فلا يقدم غير ذاته ولا قسم له في أفعاله ، ومحال وجود قديمين - وذلك هو التوحيد » . فالأشاعرة تتفق مع المعتزلة في وحدة الذات ، وهم جميعاً في هذه الوحدة يعارضون الفتنوية والمسيحية ، ولكنهم يختلفون اختلافاً بيناً في الصفات ، فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأكلية القديمة ، يثبتها أهل السنة والجماعة : فالله واحد في صفاته الأكلية ، لا نظير له ، أى أن له الصفات القديمة .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٥ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٥ .

ويشرح الإمام أبو الحسن الأشعري هذه العقيدة محلاً بها جبهة المسلمين ، وذلك بعد أن جرب وقتاً طويلاً عقائد المعتزلة في الصفات وصرف خباياها فيقول : « الإنسان إذا فكر في خلقته : من أي شيء اجتمع وكيف دار في أطوار الخلق طوراً بعد طور ، حتى وصل إلى كمال الخلقة ولا عرف يقيناً أنه بلداته لم يكن ليدير خلقته ، ويلمع من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة ، وتبين آثار الأحكام والإيمان في الخلقة ، فله صفات حلت أفعاله عليها لا يمكن جعلها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً ، دلت على العلم والقدرة ، لأن وجه الدلالة لا يختلف شامداً وغائباً » (١) :

بهذا يفتح الإمام الأشعري الموجه إلى حظيرة الحق .. عقيدة أهل السنة والجماعة . . فيشرح بدء الحياة وتطورها في نطاق النوع ، حتى تصل إلى منتهاها من كمال نوعي ، فيدرك أنه بلداته المتطورة التي نحس أن وصولها إلى مرحلة الكمال ، دليل على ما يعبرها من نقص ، وأنه لا بد من وجود من هو أكمل من هذه الذات كان له هو تدبير هذا الكمال ، وتقل هذه الذات من حال إلى حال ، فتوصل بالضرورة إلى أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً .

وعن الإمام الأشعري فيقول : « لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا المرید إلا أنه ذو إرادة ، فيحصل بالعالم الإحكام والإتقان ، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث .. ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل ، وهذه الصفات لن يتصور أن توصف بها الذات ، إلا وأن تكون الذات حياً بحياة (٢) » وهنا يتجه الأشعري إلى إثبات الصفات ، إذ لا بد من أن تقرر للعالم عامداً وللقادر قدرة . . هذا ما يشته العقل السليم ، لا السمع فقط الذي أثبت له العلم والقدرة والإرادة ... إلخ.

ويتجه الإمام الكبير إلى المعتزلة ملزماً فيقول : « إنكم وافقتمونا إذ قام الدليل على كونه عالماً قادراً » — والمعتزلة كما تعلم لا تختلف في كونه عالماً قادراً ولكنها تقول إنه عالم بلداته قادر بلداته — ويعني قاتلاً ؟ فلا يخلو إما أن يكون المجهولان من الصنفين واحداً أو زائداً ، فإن كان واحداً ، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقاً ، علم كونه عالماً قادراً ، وليس الأمر كذلك ، فعرف أن الاعتبارين مختلفان . فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد النظر أو إلى الحال أو إلى الصفة : وبطل رجوعه إلى النظر المجرد ، فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين لو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب فيما يصوره . وبطل رجوعه إلى الحال ، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعلم إثبات

(١) الأشعري : مقالات ، ج ١ ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ١٢٨ .

وسطة بين الوجود والعلم والإثبات والثني . والإمام الأشعري هنا يرى أن اعتبار الصفة هي الذات ، مع الاعتراف بأن الصفات متعلقة سيؤدي إلى تناقض في الذات ، فإذا علم فيعلم بالذات التي هي علم وقدر وإرادة إلخ . . . أما إذا كان الأمر لا يعدو ألفاظاً تطلق ، فكان من الأولى ألا تطلق على الله ألفاظ الصفات ، فلا يريد الشارع منا الارتباب والشك . أما القول بالأحوال ، وهي أحوال أبي هاشم ، (وهي صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة) فهو إثبات وسطة بين التقيضين ، فالنتيجة التي لا يحصى عنها هي : « أن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرته حتى بجاية مريد بإرادته ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . . . وهذه صفات أولية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره » (١) .

ويفسرها الإمام الإسفرائيني بقوله « لا يجوز فيها ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال : إنها هي هو أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا أنها موازنة أو مخالفة ، ولا أنها ثابتة أو تلازمة ، أو تصل به أو تفصل عنه أو تشبهه أو لا تشبهه ، ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به ، ذلك لأن القول بأنها هي هو سيؤدي إلى إنكار الصفة وتعطيلها ، أي إنكار لوصفه بها ، والقول بأنها غيره سيؤدي إلى وجود غيرين . . . ويجوز وجود غير مع عدم الآخر ، فصفات الله إذن : لا هي هو ولا هي غيره » (٢) .

وبهذا حل الأشاعرة مشكلة الصفات حلها النهائي في العالم الإسلامي .

الأصل الثاني : العذل

جبرية الله وحرية الإنسان

ودعى المعتزلة أيضاً بأهل العذل والعلمية ، فها هو المقصود بالعذل عند المعتزلة ؟ يبدو أن أهل السنة والجماعة حددوا العذل الإلهي قبل أن يفعل المعتزلة وقد رأينا من قبل كيف أرجع القدريون الأولون كل عمل إلى الإنسان حتى يفسر ظهور القبيح من الإنسان فقط ، وأرادوا بهذا إنقاذ العذل الإلهي ، أو طبيعة الله العادلة ذات الشكل الواحد القابل لا يغير الإنسان على فعل ثم يحاسبه على فعله ، وزادوا أن هذا ظلم ، والله عادل بحت . ولكن ينبغي أن نلاحظ أن أهل السنة والجماعة لا يحثرون الله ظالماً لأنه هو القائل على الحقيقة في نهاية الأمر هو المالك على الحقيقة ، إن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه . يفعل ما يشاء ويحكم

(١) نفس المصدر : ص ١٢٩ .

(٢) الإسفرائيني : التبصير ، ص ١٠٠ ، ١٠١ .

ما يريد ، فالعدل وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف^(١) . أما المعتزلة فيرون أن العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، ويحده القاضي عبد الجبار : « إنه تعالى عدل ، المراد به أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه^(٢) » والفرق بين كل منهما واضح ، فبينما يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحده الفاعل على الحقيقة ، وأن كل ما يصدر في الكون من فعل إنما هو منه ، وهو في هذا يتصرف في ملكه على مقتضى مشيئته وعلمه ، وأن المشيئة قديمة والعلم قديم ، وكل شيء فقد شأه وعلمه وقضاه وأراده ، فلا ظلم هنا ولا جور . . يرى أهل العدل ، ما يصدر عن الله فعل واحد ، وهو صواب ومصلحة وخير فقط « إن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد^(٣) » ، أما غير ذلك فلا يصدر عنه . وهنا تكشف لنا الملة الحقيقية لقول المعتزلة بالعدل : إنه فرع من نظريتهم في التوحيد ، فقد نفوا عن الله الصفات لتزبيحه عن مشابهة الخلق . . . وهم يترهونه عن الظلم حتى لا يشابه الخلق أيضاً في صدور الظلم عنه . ولكن لاحظ أنهم في باب التوحيد سلبوا منه الصفات ، حتى يكون منفرداً في ذاتيته ، وهنا سلبوا منه الفعل حتى يكون منفرداً بغيريته فأصبح الله سلوباً بحت . ولئن كان المعتزلة قد أصابوا — ظاهرياً — جانباً من التجاح في إثبات التوحيد بإنكار الصفة ، فقد مزقوا التوحيد حقاً بإثبات العدل وحده ، إن الله — في باب العدل — غير واحد في فعله ، بل يشاركه الإنسان في الفعل . وسرى الأشاعرة — بعد — يعلنون أن المعتزلة مهدوا الطريق للتثنية بإيجاد خالقين للأفعال : الله فاعل الخير ، والإنسان فاعل الشر . . ولم يقصد المعتزلة هنا إطلافاً ولكن سياق المذهب سيؤدى إليه . ونعود إلى التصوص المعتزلة نفسها لتشرح لنا المذهب على صورة أوسع . وردود أهل السنة عليها . فأما القاضي عبد الجبار فيقول : « أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً حياً لا لمان ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، عيناً واحداً لا يدرك بحاسة ، عدلاً حكيماً ، لا يفعل القبيح ولا يريد^(٤) . والقسم الأول من النص هو في باب التوحيد ، ولكنه وضع بحيث يتصل بالعدل ، فهو عين واحدة ، والعين الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد ، العدل لا الظلم ، والحكمة ، أى إصابة الرأي لا الحق ، ولا يفعل القبيح وإنما يفعل الحسن ، والتوحيد هنا ليس مطلقاً ، فالتوحيد الحق أن يكون الله واحداً في ذاته وواحداً في أفعاله .

(١) الشهرستاني : ج ١ ص ٥٦ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٣٢ .

(٣) الكمي : مقالات ص ٦٣ .

(٤) القاضي عبد الجبار : التنية ص ٦ .

بل إن القاضي عبد الجبار في شرح الأصول يذهب إلى « أن الله تعالى علم بفتح القتيح ، وأنه مستغن عنه ، وعلم باستنائه عنه ، وأن من هذه حاله لا يختار القتيح بوجه من الوجوه فاقه إذن - في رأى المحترلة - غير مختار . » لا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به فهو ما عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم مالا يطيقونه ، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه ، وإن أحداً لا يقدر على قبض ولا يسط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفتنها إذا شاء ويقيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ، ولنتهم اضطراباً من مصيبته ، ولكان على ذلك قادراً ، على أنه لا يفعل ، إلا إذا كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة لليل^(١) . يتبين لنا فكرة المحترلة وهي اقتضاء العدل الإلهي للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة أن يخلو ملك الله من الشرور والآفات . ولكن هذه الشرور والآفات موحدة والفساد موجد ، إذن كيف تفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجدها ؟ يذهب المحترلة إلى أن الله لم يخلقها ، إن العبد قادر خالق لأفعاله ، خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة ، والله متزه عن أن يضاف إليه شر وظلم ، وظلم هو كفر ومصيبة ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً . إن الحكم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب - من حيث الحكمة - رعاية مصالح العباد^(٢) . فاقه أوجد قطع القدرة في الإنسان ، وهي الطاقة التي تنتج الأفعال الإنسانية أو ما يسمى بالاستطاعة ، والاستطاعة قدرة لها على الفعل سابقة عليه . إذن فالاستطاعة أو القدرة الإنسانية هي التي تعمل . . وهي قدرة عامة ، أما القدرة الإلهية فهي قدرة خاصة لا تؤثر في القبح والشرور ، لأن صدور هذه عنه : إما سفة - إن كان عالماً بها ، وإما جهل - إن لم يكن عالماً بها وكلا الاثنين على الله محال : إن عمل الإنسان في نفسه هو حركة أو سكون ، طاعة أو عصيان ، وكل هذه الاختبارات تعرض للفعل الإنساني والله متزه عن هذه الاختبارات^(٣) .

ولقد مضى المحترلة - في جراءة وقوة تادرتين - يعلنون أن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته ، لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أراداه معاً . إن الشيء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه ، ويتحقق أى يبقى معدوماً إذا ما انتظت . فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله أو هي ، وأراد الله شيئاً ولم يرد الإنسان . . وجد الشيء وتحقق لأن الداعي

(١) القاضي : شرح الأصول ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٢) للمجيب : مروج ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٩ .

إلى وجوده قد وجد ، ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضاً ، لانتهاء الداعى إلى وجوده ، وهى إرادة الإنسان . . هنا تنازع ، ولذا سمى هذا البرهان ببرهان التنازع .
ومن المؤكد أن نظرة المعتزلة فيها سمو بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار وأنهم قدسوا الإنسان ووضعوه فىسمى المراتب : إنه القادر المختار ، يفعل الخير والشر والحق والباطل ! ولكنهم أنقصوا حقاً من قدرة الله ، فجعلوه عاجزاً عن نوع من الأفعال ، إن لم يكن أكثر الأفعال فى هذا الكون . وهو أعمال الشر . لقد صرحوا بقدرة الله لتأكيد عدلته ، فكان للإله عندهم مقام صغير فى هذا الكون ولكن هل هذا هو الحق الذى يعرفه الإنسان بتجربته الخاصة ؟ هل يسير الإنسان فى الطريق الجوى حراً مختاراً هل أتى الإنسان إلى هذه الدنيا مختاراً ، وهل يذهب منها مختاراً ؟ فى البلد أتى جبراً وفى النهاية ذهب جبراً وهو يدعى الحرية فيما بين البلد والنهية !!! إنه معلول لعلة - تبعاً للتصور الميتافيزيى - ولا ينكر المعتزلة هذا . ومن هنا نحصى قديماً : هو معلوم لعالم ومقدور لقادر ومراد لمريد . إلخ . إن حياة الكائن الحى تتجه نحو غاية معينة ، وهذه الغاية تتحقق مهما أقيمت عقبات دونها ، وكذلك أفعاله . وقد وقف أهل السنة والجماعة موقف الإنكار المطلق لهذا الأصل من أصول المعتزلة ، ورأوا تغالى المعتزلة حين وسعوا فى شمول القدرة الإنسانية وضيقوا من قدرة الله ، فهاجموه أشد هجوم ، وطالبوا صليهم بشدة قائلين إن أفعال العباد مخلوقة لهم ، إذ أن هذا سيؤدى فى نظر أعدائهم إلى كل واحد منهم - أى من العباد ، ومن جملة الحيوانات - كالبقرة والبعض ، والنحلة ، والدودة ، والسحكة - خالق . خلق أفعاله ، وليس الله خالقاً لأفعاله ، ولا قادراً على شيء من أعمالهم ، وأنه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها ، فأثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون^(١) أى أن وجود قدرة الإنسان بجانب قدرة الله يعنى تعدد الفاعلين والفاعل واحد ... « إن أفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله تعالى . ولم يوجبوا تخصيصاً فى وصف كونه قادراً ، إنهم مهدوا بذلك طريق القول بالثنوية » . أى أنه إذا كانت أفعال الحق والخير تصدر من الله ، وأفعال الشر والباطل والآفات تصدر من الإنسان ، فقد تنفى الخالق ، أى أصبح هناك خالقان تنسب إليهما القدرتان المختلفتان .

١. أهل السنة الأشاعرة - فقد ذهبوا إلى أنه لا خالق للأفعال إلا الله وأنه قدر كل شيء قبل وقوعه ، وهذه القدرة أو الإرادة الإلهية يقترن بها فعل الإنسان ، وهنا يقدم لنا أهل السنة والجماعة مذهبهم الذى يدين به جمهرة المسلمين ، وهو مذهب الكسب - أى أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد - وقد أتت هذه النظرية أمثالاً لطيفة فى القضاء الملحق ، والقضاء المتردد ، وفى الزمان ، وغيرها من أفكار .

وقد ذهب الأستاذ نلزيو ، وفون كرامر ، وبكر ، إلى أن المعتزلة قد تأثروا في تكوين فكرتهم عن حرية الإنسان واختياره بآباء الكنيسة ، ولكن عن طريق غير مباشر ، إذ أن هذه المسألة بالذات قد أدخلت حيزاً من أفكار الآباء وبحثت في مجامعهم قبل أن يدخل المسلمون بلاد الروم . ولكن هذا خطأ : فالمسيحية تنادى « بالجبر » في أصلها الأول ، وجوهر المسيحية هو التشبه بالله والاستغراق فيه ، والإنسان في هذا أسلوب الاختيار ولكن نشأ البحث في الجبر والقدر بعد ذلك ، حين دخلت الفلسفة اليونانية عقائد المسيحية ، وعرف المحامون عن الدين كيفية استخدام العقل في النصوص ونحاضوا في الجبر والاختيار . فإذا كانت المعتزلة قد تأثرت بأثر خارجي ، فهو الأثر الفلسفي ، إذا كان قد وصل إليهم . ولكن من المرجح أيضاً أن طبيعة البحث الفلسفي في أمور الدين هي ما دفعت المسلمين إلى خوض المشكلة .

العدل : إن موقف الفيلسوف المعتزلي من العدل إنما يستند أيضاً على موقف عقل أو عقلائي بحت . إنه أعلن في هذا الأصل « حرية الإنسان » ولم يأبه أبداً بتصوير الله في تمام القدرة أهم المعتزلة المشكلة الأخلاقية ، حرية الإنسان عنده وقدرته فوق حرية الله وقدرته . إنه أقام العدل الإلهي — على نظرية ميتافيزيقية وفيزيقية أما الأولى — فهو كون الله « عادلاً » لأنه عين واحدة وشكل واحد ، ولا يصدر عن الشكل إلا ما يشاكله . أما الثانية — الفيزيقية — فهي نظرية في التعليل إن المعلوم معلول لعل واحد فالأعمال الإنسانية معلولة لعل هو الإنسان ، ولا علة أخرى لها . إن عالم الإنسان هو عالم الإنسان ، بينما فعل الله ومعلوه هو الطبيعة ، فالله علة الطبيعة وهي مكان قدرته ، أما الإنسان فهو علة ذاته ، وأعماله هي مكان قدرته . لسنا هنا أمام العالم الأكبر ولا العالم الأصغر . وإنما نحن هنا — ونحلل نظر عقلي — أمام موجودين — يخلط كل منهما عن الآخر — كل منهما مستطيع ولكن في نطاقه وحيزه .

الأصل الثالث

الوعد والوعيد : الموقف العقلائي ومستولية العقل

وقد سمى المعتزلة أيضاً بالوعدية وبالوحيدية ويحدد القاضى عبد الجبار كلا من الوعد والوعيد : أما الوعد فهو كل خير يتضمن إصالح نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين ألا يكون كذلك : ألا نرى أنه كما يقال وعدهم بالفضل ، مع أنه غير مستحق^(١) ؟ وأما الوعيد فهو كل خير يتضمن إصالح ضرر إلى الغير

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٢٤ - ١٣٦ .

أو تفويت نفع عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين ألا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب قد يقال توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهناك حرمه ونهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ولا يحسن ؟ وينتهى القاضى عبد الجبار إلى أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب .

ويفسر الشهرستاني مذهب المعتزلة في الوعد والوعيد بأنهم يرون : أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعرض . . والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار ، ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار^(١) ، أما المسعودى فيشرحه كالآتي : وأما القول بالوعد — وهو الأصل الثالث فهو أن الله لا يغير لمركبي الكبائر إلا بالتوبة وأنه الصادق في وعده ووعدته ولا يبدل لكلماته^(٢) .

أما أهل السنة والجماعة فقالوا بأن كلام الله الأزل قد وعد على ما أمر ، وأوعد على ما نهى ، فكل من نجا واستوجب الثواب فبرعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبرعده ، فلا يجب عليه شيء من قضية العقل^(٣) .

نرى أن بين التصورين خلافاً كبيراً : إن الله عند أهل السنة والجماعة يشب من يشب ، ويعاقب من يعاقب طبقاً لكلامه الأزل ، هنا تتمتع القدرة الإنسانية ذاتية في قدرة الله ولا تبقى إلا القدرة الإلهية التي قدرت في الأزل الثواب والعقاب ، ولم تلح أدنى مجال لتصرف العقل للأمور ، والعقل قاصر عن أن يصل إلى الكنه . بينما ينصب العقاب والثواب عند المعتزلة على أفعال الإنسان التي يقتضيها العقل على سياقه ، وإذا كان العقل هو الذي يقتضى الفعل ، فهو إذن القوة المميزة بين الخير والشر : « أحوال المعرفة ، وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقيح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك . وورود التكليف أطراف لله أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء ليهلك من هلك عن بيته ، ويحيا من حي عن بيته »^(٤) — وهنا يقدم لنا المعتزلة نظرية اللطف الإلهي ، وهي نظرية شغلت المعتزلة كثيراً ، وأفردها القاضى عبد الجبار جزءاً كاملاً من كتابه المغنى وتكاد تشبه العناية الإلهية التي لا يميز العقاب بلون دموع الرسل فتتابع الرسل والأكتياء لإثبات ما وصل إليه العقل من حسن وقبح في الأشياء وليس للسمع من أهمية سوى أنه تأكيد للعقل في أحكامه . « المحارف كلها محقولة

(١) الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٥٩ .

(٢) المسعودى : مروج . ج ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل . ج ١ ص ٥٩ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٥٩ .

بالعقل واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقيح صفتان ذاتيتان للحسن والقيح ،^(١) والعقل هو الذى يتوصل إلى ما فى الأشياء من حسن أو قبح ، ولم يكن الحسن والقيح يجعل جعلاً لإطلاقاتاً والمعتزلة تربط بين هذا الأصل والأصل السابق ، إذ ينبثق عن عدالة الله وعده وعصيده ، طبقاً لتصرف العقل الإنسانى ، أى أن هذا الأصل فرع عن حرية الإنسان ، لم يقبل أهل السنة هذا ، بل ضيقوا عمل العقل فى نطاق الواجبات ونسبوا له المعاني فحسب ، الواجبات كآثارها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقيح ، ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف ، أى لا يوجد المعرفة — بل يوجب^(٢) .

نستطيع أن نتبين من هذا ، التخلاف الشديد بين الطائفتين . ومقدار ما أظهره المعتزلة على العالم الإسلامى من جرأة عنيفة . حين نادوا بأن القدرة الإنسانية مستقلة عن كل قدرة إلهية أخرى ، أو غير إلهية ، والعقل الإنسانى يتوصل إلى ما فى الأشياء من صلاح أو فساد بطبيعته الذاتية ولا سلطان لغيره عليه ، إذا سلمنا بهذه النتائج كان الثواب والعقاب ناهيين لما تنتجه للقدرة الإنسانية ، أو العقل الإنسانى أو كلاهما معاً — إذا كانا شيئاً واحداً — من أعمال وأفعال ، أى أن ما يناله الإنسان يناله باستحقاق منه ، إن أسمى المنازل منزلة الاستحقاق^(٣) . نحن هنا أمام مذهب عام مطرد ومنسجم مع أصول المعتزلة : الله وحده فى ذاته « عادل » بمعنى أنه ترك الكون للإنسان وهو يشاهد فقط . « للإنسان وحده المسئولية الأخلاقية ولا شأن لله بها . . . والحرية الإنسانية والعقلانية الإنسانية هما أنفسهما ما دافع عنه المعتزلة .

الأصل الرابع

المنزلة بين المنزلتين : تقويم الإجماع

هذا الأصل الذى يعتبره كثيرون من المؤرخين نقطة البدء فى تكوين المعتزلة وقد سُمى المعتزلة بالمنزالية : أصحاب المنزلة بين المنزلتين^(٤) ويلعب البلخي المعتزلى — ومن أقدم مؤرخي الفكر المعتزلى أن هذا الأصل هو سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال والسبب الذى له سميت المعتزلة بالاعتزال أن الاختلاف وقع فى أسماء مرتكبي الكبائر من أصل الصلاة — فقالت الخوارج : إنهم كفار مشركون — وهم مع ذلك فساد — وقال بعض المرجئة : إنهم مهنون لإقرارهم بالله

(١) نفس المصدر : ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة .

(٣) الإفرائقى : التبصير ص ٣٩ .

(٤) أبو طالب المكي : تقيت القلوب ج ١ ص ٤٨٤ .

ورسوله وبكتابه - وبما جاء به - رسوله وإن لم يعملوا به ... فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف منه هؤلاء . . . وينهب البلخي أن اسم الاعتزال لزم لما ثبت من ذلك - وأنه قد صار سنة لأهل التوحيد والمثل^(١) ، ويتلخص هذا الأصل في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤثماً ولا كافراً ولكنه في منزلة بين المنزلتين ، ويحدده القاضي عبد الجبار بأن المنزلة بين المنزلتين لغة إنما تستعمل في شيء بين شيئين منجذب إلى كل واحد منهما بشبه ، أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الاسمين وحكماً بين الحكمين^(٢) . وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام . أما المسعودي فيرى : « وأما القول بالمتزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع - فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد في التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه ، وبهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام على ما تقدم من الوعيد من الفاسق من الخلود في النار^(٣) ويقول الإسفراييني . إنهم يلعبون إلى : إن حال الفاسق إلى منزلة بين المنزلتين ، لا هو مؤمن ولا كافر ، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مثلاً في النار ولا يجوز لله تعالى أن يفر له أو يرحمه . أي أن مرتكب الكبيرة لكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله ، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده - أصبح وسطاً بين الاثنين ، أي وسطاً بين التقيضين ، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر^(٤) . ويقول أبوطالب المكي إن المعتزلة هربوا من طريق المرجئة : إن الموحد لا يدخلون النار ، فحققوا الوعيد على الموحدين وخطبوا الفاسقين في النار فجاءوا حد المرجئة أو زادوا عليهم ، كما جاوزت المرجئة طريق أهل السنة وقصرت عنهم^(٥) .

ونلاحظ هنا أن الإسفراييني يحاول إلزام المعتزلة بخروجهم على القانون العقلي وهو قانون عدم التناقض . وقد أدخلت هذه المشكلة أهمية كبيرة في العالم الإسلامي لا تدانيها أي مشكلة أخرى . . . ذلك أن البحث حول تحديدات هذه الكلمات : المؤمن ، والفاسق ، والكافر - وهي التي أثارت حيلما النزاع بين طوائف الإسلام الأول وفرقهم - أدى إلى نتائج عملية عميقة ، فقد اعتبر الخوارج أصحاب الكبائر كافرين . واعتبرهم أهل السنة مؤمنين فاسقين ، ثم أتى المعتزلة فاعتبروا الفاسق في منزلة بين المنزلتين .

(١) الكشي البلخي : مقالات ص ١٦٥ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٣٧ .

(٣) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ص ١٥٤ .

(٤) الإسفراييني : التبيين ، ص ٤٢ .

(٥) أبوطالب المكي : قوت القلوب ج ١ ص ٤٨٤ .

كل نظرة من تلك النظرات يقابلها في نطاق المعاملات قواعد وأصول خاصة تحدد تلك المعاملات ، وتؤدي إلى كثير من أنواع التحريم والتحليل أما عند المعتزلة فقد بدأوا بأساليبهم العقلية ومنهجهم الفكري الدقيق يحددون معاني الإيمان ، وقرى هذا عند شيخهم الأول واصل ابن عطاء ثم من أتبعه من المفكرين .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المسئولية السياسية

وهذا المبدأ أمر أخلاق على سياسى الآن عينه ، وتضيق القاضى عبد الجبار له بين جانبى الأخلاقى ، إنه يعرف الأمر بأنه القبول القاتل لمن هو دونه في الرتبة افضل . والنهى هو قول القاتل لمن هو دونه لا تفعل . وأما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه ، ولهذا لا يقال في أفعال الله القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنة ولا دل عليه . وأما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبيحة أو دل عليه ، وليرفع من الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه^(١) وهو أمر يكاد يكون مسلماً به عند أغلب الطوائف والفرق الإسلامية ، وخلصه أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد في سبيل الله ، وإقامة أحكامه على كل من خالفه في أوامره ونواهيه ، سواء أكان كافراً أم مسلماً^(٢) . ويصوره الأشعرى كما يأتي : « أجمعت المعتزلة ، إلا الأسم ، على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك »^(٣) . ويصوره المسعودى كما يأتي : « وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو الأصل الخامس . فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه ، وإن كان كالجهاد ، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاست^(٤) . ولم يتحقق تطبيق هذا الأصل عند المعتزلة . بل طبقة الزيد فقط . والملك وسم أهل السنة والجماعة المعتزلة بأنهم يخافون الخوارج ، تلك هى الأصول الخمسة للمعتزلة ، تكون كما قلت مذنباً متناسقاً مترابطاً ، ويتصل كل واحد منها بالآخرى : التوحيد كان أساسها ، وأقيم العدل على التوحيد ، ومن العدل انبثق أصل الودع والوعيد ، ونظرت من تلك الأصول الثلاثة المسائل وكثرت الجزئيات . واختلقت المعتزلة فيما بينهم ، كما اختلفوا مع غيرهم من الفرق وتضخمتم المسائل ، وتعمقت الحركة الكلامية .. وستعرض الآن لصورة من كبار مشيختهم ، حين وقفوا يبدلون بآرائهم الفلسفية وينفرضون أجزاء الفلسفة كلها .

(١) عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٤١ .

(٢) انقياط : الانقصار ص ١٢٦ وانظر أيضاً المسعودى ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .

(٤) للمسعودى مروج ج ٩ ، ج ٣ ص ١٥٤ .

وينبغي قبل أن نختم هذا الفصل أن نشير إلى أن هؤلاء المعتزلة ، رواد الحرية الإنسانية ، كانوا أشد الناس في فترة ازدهارهم وقوتهم قسوة على الحرية الإنسانية .. أذاقوا أعلامهم الوليات ، وسقط أحمد بن نصر الخراساني شهيداً ينكر فكرة خلق القرآن ، وأذاقوا إمام الحديث الكبير أحمد بن حنبل صنوف العذاب حتى يعلن : « خلق القرآن » . . . وشيخ فلسفة السنة قابض على كتاب الله ، لا يترجح قيد أنملة ، معلنا للأجيال من بعده - تحت صنوف العذاب ، وسطوة الخليفة الطاغى ، وبشع الجلاذ بسيفه ونطقه - أن القرآن غير مخلوق . وحين أتى الإمام أبو الحسن الأشعري بدأ عقيدته بأنه يتابع الإمام أحمد بن حنبل في كل آرائه .

وقد حفظت عقيدة أهل السنة - عقيدة الأشاعرة - على مدى الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

ملاحظات نقدية عن الأصول الخمسة :

إن الأصول الخمسة المتطورة - أى في الصور النهائية لها - كما صورها الأشعري والقاضي عبد الجبار وغيرهما من مفكرين - إنما هي مذهب فلسفي متكامل - يقدم لنا العناصر الفلسفية لمفكرين مسلمين . الميتافيزيقا تحتمل الأصل الأول كله - وهو التوحيد - وأجزاء من الأصل الثاني - وهو العدل - يبحث الأصيلان في ذات الله - وصفاته - ينبثق من هذين الأصلين - ميتافيزيقا تامة - فإذا انتقلنا إلى الجزء الثاني من أجزاء الفلسفة - وهو الفيزيقا - فإننا نراها واضحة في أبحاث متعلقة بالأصل الأول - التوحيد عن مادة العالم وخلقها وشيئها المهدوم ، ومن هنا الأصل الأول - انبثق ، فكرة الجزء الأول الذي لا يتجزأ - وما استدعاه من بحث في الحرية والسكون والأعراض والظفرة . . . إلخ .

وإذا انتقلنا إلى الجزء الثالث من الفلسفة - وهو الإنسان - فإننا نرى فلسفة الأخلاق واضحة في الأصل الثاني وهو العدل - وفي الأصل الثالث وهو الوعد والوعد - نظرية متكاملة في الحرية الإنسانية ، والمسئولية الفردية ويتم النظرية الأخلاقية ، بمحورهم في المنزل من المنزلين - حقاً إن المنزل بين المنزلتين - يتصل بالإيمان ومفهومه ، ولكنها في الآن عينه تبحث في الإنسان وموضعه في المجتمع أو مصيره الأخرى .

أما الناحية السياسية عند المعتزلة : وقد أقيمت على أساس عقلي : فتتضح في الأصل الخامس . وهو الأمر المعروف والنهي عن المنكر . إن هذا الأصل سيامي بحث ، إنه يحمل بلا شك في ألفاظه شعاراً دينياً أو ربما قرآنياً . ولكن كانت غايته إقامة الحرية السياسية للشعوب ، وأن على الشعوب أن تنور ضد حكامها ، إذا ما ظلمت . وهذا المبدأ وضعته

المخارج من قبل على أساس ديني ، ولكن المعتزلة وضعت نظرياً . لم تخرج المعتزلة — كما قلنا من قبل . ولذلك دعوا بمخانيث المخارج .

أما آراء المعتزلة في الإمامة ومواقفهم من الأمويين والعباسيين والعلويين ، فكان مجموعة من الاختناقصات . لم يحاربوا الأمويين ، بل وقف وأصل ، وفقاً يكاد يكون موقف حياديين على ويين أعدائه ثم حاربوا مرة واحدة مع الزيد ولكن انتهى الأمر بعد ذلك ، وخدم كبار مشيخة المعتزلة — خلفاء بني العباسي واسترزز بعض المعتزلة لهم ، وأصبح الاعتزال دين الدولة الرسمي . وأصبح أصحاب حرية الإنسان سمراء ووزراء للملك . وسلبوا الإنسان حريته ، حين حاولوا إرغام علماء المسلمين على اعتناق مذهبهم .

وحين انقلب عليهم المتوكل ، هربوا إلى الشيعة الاثني عشرية وإلى الإسماعيلية ، وإلى الزيد . لم يكونوا إذن من بنية المجتمع ، وإنما كانوا كما قلت دائماً ، حاجة من حاجات المجتمع ، نزوة من نزواته في فترة من فترات حياة هذا المجتمع ، ثم هربوا إلى الخلفاء ، إلى الأئمة الخفية مستترين .

ولعل هذا الاختفاء مما جعل بعض الباحثين يتصورون أن المعتزلة كانت فرقة سياسية سرية ، وذلك لأنها في عهد الرشيد ، استتر البعض من رجالها ، وأن كتاب الأصول الخمسة لأبي الهذيل كان حيتل كتاباً سريعاً . ولست أرى في هذا صحة . إنهم قاموا بالاستتار ، لقيام المجتمع ضلهم دينياً — كانت العقلانية مؤدية حيتل البعض إلى الإلحاد ، وخشى الخليفة الموالي العقلية كلها إسلامية وغير إسلامية . أن الاستتار الحقيقي ، إنما كان ممن هربوا إلى الشيعة — وتشيعت المعتزلة منذ ذلك الوقت أو اعتزل الشيعة ومن ذلك الوقت ، وهم يوالين علماً وأولاده — سواء أكانوا فاطميين أو حسينيين أو إسماعيليين .

الفصل السادس

أبو الهذيل العلاف

فيلسوف المعتزلة الأول

اعتبر صاحب المنية أبا الهذيل العلاف من الطبقة السادسة من المعتزلة ، ونسب إليه من صفات التمجيد والثناء الشيء الكثير فقال : « كان نسيج وحده ، وعالم دهره ، ولم يتقدمه أحد من المراقبين له ، ولا من الخافقين »^(١) و يرى المصلطى عدو المعتزلة الكبير يقول : « وأبو الهذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله ، وهو أبوهم وأستاذهم ، وكان الخلفاء الثلاثة - الأمين والمعتصم والوائقي - يقدمونه ويعظمونه . وكان الوزير ابن أبي داود من تلامذته ، وكان لا يقوم له في الكلام خصم يصورغ الكلام صياخته »^(٢) أما الشهرستاني فيقول عنه إنه شيخ المعتزلة ومقدم للطريقة ، والمناظر عليها^(٣) ويذكر ابن خلكان عنه إنه « شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات في مذهبهم وبجاسمهم ومناظراتهم ، كان حسن الجدل قوي الحجة ، كثير الاستعمال للأدلة والإثباتات »^(٤) .

و نحن نستطيع أن نعتبره أول فلاسفة المعتزلة بلا منازع ، بل الممثل الأول لفلسفة الإسلامية إطلاقاً ، وسرى نحن ، بالرغم من أنه لم يصلنا شيء من كتبه أو من كتب تلاميذه ، أنه وضع مذهباً فلسفياً متناسلاً . صدر فيه عن أصالة فكرية ممتازة .

أما اسمه الكامل فهو أبو الهذيل محمد بن أبي الهذيل العلاف ، أو أبو الهذيل محمد بن الهذيل ابن عبد الله بن مكحول العبدي ، كان مولى لمبد القيس ، ولقب بالعلاف - فيما يقول ابن المرتضى - « لأن داره بالبصرة كانت في العلافين »^(٥) . وهنا خطأ ، فقد لقب المعتزلة بأسماء الصناعات التي كانوا يقومون بها ، وهي كما قلت من قبل - دليل حل أصلهم غير العرفي . ولد سنة ١١٣١ هـ على ما يذكر الخياط ، أو سنة ١١٣٤ هـ على ما يذكر أبو القاسم الكبي ،

(١) ابن المرتضى : المنية ، ص ٢٥ .

(٢) المصلطى : التنبيه ، ص ٤٥ .

(٣) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٦ .

(٤) ابن خلكان : وفيات ج ٢ ص ١٧٦ .

(٥) الكبي : مقالات ص ٦٩ ابن المرتضى ، المنية ص ٢٥ .

ويذكر ابن خلكان التاريخين ويضيف أيضاً عام ١١٣٥ هـ - ٧٥١ م وثيق عام ١٢٣٥ هـ - ٨٤٢ م بسر من رأى (١) ، وقيل إن وفاته كانت سنة سبع وعشرين ومائتين (٢) ، وقيل في أيام الولاة ، أى فيما بين سنة ١٢٢٧ هـ إلى سنة ١٢٣٧ هـ . وتستنتج من هذا أنه عمر مائة سنة . ويذكر ابن خلكان أن أبا الهذيل قد كف بعصره ، وخرف آخر عمره ، إلا أنه كان لا يذهب عليه شيء من الأصول ، لكنه ضعف عن مناظرة المناظرين من مخالفيهم وحجاجهم ، كما ضعف ذاكرته (٣) .

ويهمنا من كل هذا أنه عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة ، وأنه ناقش وجادل في حضرة الخلفاء ، والمأمون منهم بالذات ، وأنه كان نقطة التحول الكبرى من المذهب المعتزلي الأول الساذج إلى المذهب المعتزلي الفلسفي القائم على أسس منهجية ثابتة .

نشأ أبو الهذيل العلاف في مدرسة المعتزلة بالبصرة ، وأخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء ومبعوثه إلى أرمينية فيما يرى صاحب المنية (٤) ، وعن بشر بن سعيد وأبي عثمان الرضفاني فيما يرى صاحب التنبيه (٥) .

ومنا نقابلنا مشكلة دراسته الفلسفية ، هل درس أبو الهذيل العلاف الفلاسفة على مشيخة الموصوفة ؟ أو بمعنى أدق ، هل تدارس هؤلاء المشايخ فلسفة اليونان وغير اليونان التي وصلت إليهم ؟ أم أنه درسها خلال قراءاته في الكتب المترجمة ؟ إنني أرجح أن هؤلاء التلاميذ القدامى لواصل وعمره عرفوا الكثير من المذاهب التنوية ، ونحن نعلم أن البعض منهم سافر إلى البلاد الإيرانية وأرمينيا لغداية أهلها إلى الإسلام ، ولكن من المحتمل أيضاً أن يكون العلاف درس الفلسفة اليونانية عن طريق الترجمات ، واتصل بأهلها ، أى اتصل بالترجمة ونحن نعلم أنه قد دعى للجدال أمام المأمون ، وكانت مجالس المأمون مجالس فلسفة ، وفي رحابه عاش الترجمة .

ومن الأدلة على أن أبا الهذيل العلاف قد اطلع على الفلسفة اليونانية وغير اليونانية ، وأنه اتقن خفاياها ما يأتي :

(١) ما ذكرناه من قبل من أن أبا الحسن الأشعري يقرر أن مذهبه في الصفات أخذته من أرسططاليس ، وأن الشهرستاني يحاول دائماً وصل مذهب العلاف بالفلسفة اليونانية (٦) .

(١) ابن خلكان : طبقات ، ج ٢ ص ٢٧٧ .

(٢) المسعودي ، مروج ، ج ٤ ص ٥٢ .

(٣) ابن خلكان : طبقات ، ص ٢٥ .

(٤) ابن المرتضى : للمنية ، ص ٢٥ .

(٥) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .

(٦) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٣ .

ويذكر في موضع آخر أن أبا الهليل العلاف شيخ المعتزلة الأكبر وافي الفلاسفة في أن الباري تعالى علم يعلم وعلمه ذاته^(١).

(ب) إن رؤوس الموضوعات التي وصلت إلينا تدل دلالة واضحة على صلته بالفلسفة اليونانية وأطلاعه عليها . يقول الخياط : « إن الكلام فيما كان وفيما يكون ، وفي الكل وفي البعض ، وما ينتهي وما لا ينتهي ، من غامض الكلام ولطيفه ، وإنما كان أبو الهليل يكثر ذكره والكلام فيه لشدة ولعنايته به ، وهذه هي سبيل العلماء : إنما يمتن من العلم بأشده وأصعبه »^(٢) . ثم إن الفقرات التي وصلت إلينا عنه ، والتي تشرح أحياناً رؤوس الموضوعات التي ذكرناها ، تدل على صلته بفلسفة اليونان . ثم إن أبا الهليل هو أول من وضع مذهب إلهيه الذي لا يتجزأ في الإسلام ، وهو مذهب فلسفي يختلف في مصدره ، ومن المرجح أن يكون أبو الهليل قد اطلع على أصوله في المذاهب اليونانية والمهندية .

(ج) ما يذكره تلميذه العظيم النظام ، من أنه نظر في كتب الفلاسفة ، فلما وصل إلى البصرة كان يعتقد أنه قد علم من الفلسفة ما لم يكن يعلمه أبو الهليل ، فلما ناظر أبا الهليل في ذلك خيل إليه لم يكن متشاعلاً قط إلا به لتصرفه فيه وحلقه في المناظرة فيه^(٣) .

(د) فيما يخص المذاهب الغنوصية فقد اطلع أبو الهليل عليها اطلاها تاماً وقد ناظر الحليس والثنية ، ويذكر أنه أسلم الكثيرين على يديه ، وقد نقل إلينا صاحب المنية مناظرته لصالح ابن عبد القدوس — وكان ثورياً — عن أصل العلم ، أي عن أنه من أصلين قديمين نور وظلمة ، كانا متباينين فامتزجا . فسأله أبو الهليل عن امتزاجهما أوهما أو غيرهما ؟ فأجاب : بل هو هما . فآزره أن يكونا متزجين إذا لم يكن هنا معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما ، فالتقطع صالح وأخذ ينشد :

أبا الهليل جزاك الله من رجل فأتيت حقاً لعمري مفصل جدل^(٤)

(هـ) لا نستطيع إطلاقاً أن نتصور عدم معرفة أبي الهليل بثقافة عصره كلها ، وقد عاش إيا ازدهارها وفي أثناء قيام حركة الترجمة . ثم إنه كان المكافح الأعظم عن الإسلام ، وكانت المذاهب الغنوصية من ناحية واليونانية من ناحية أخرى تعمل على تقويض الإسلام ، فكان لا بد أن يطلع اطلاعاً عميقاً عليها حتى تتبين له أصولها .

(١) نفس المصدر : ج ١ ص ٣٣ .

(٢) الخياط : الاضطرار ، ص ٣٣ .

(٣) ابن الرقي : المنية والأمل ، ص ٢٦ .

(٤) ابن الرقي : المنية والأمل ، ص ٢٦ - ٢٨ .

كتبه :

لم نصلنا كتبه بل قللت جميعاً ، ويذكر صاحب المنية أن « له ستين كتاباً في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله »^(١) ، ويذكر الملطى أنه « وضع من الكتب ألفاً ومانئ صنف يرد فيها على المخالفين وينقض كتبهم »^(٢) . وكتبه ، على ما استخلصتها من المصادر المختلفة التي تكلمت عنها ، هي :

(١) مناظراته مع المجوس والثنية : يبدو أن له كتاباً في هذا الموضوع ويذكر القاضى عبدالجبار هذه المناظرات في تقسيمه لطبقات المجتلة^(٣) ، ويبدو أن هذا الكتاب ذكر باسم « التوحيد والرد على الملاحدة » في مواضع أخرى من كتاب الخياط^(٤) .

ويذكر الملطى أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد في حسن الكلام ونظامه يذكر فيها العدل والتوحيد والوجيد^(٥) .

(ب) كتاب الحجج : تكلم فيه عن فناء مخلوقات الله . وقد ذكره البغدادي وذكر أن فيه باباً في الرد على الدهرية^(٦) ، ويبدو أن هذا الكتاب هو ما ذكره الخياط إجمالاً في قوله « إن أبا الهذيل والنظام وغيرهما من المجتلة كتبوا كتباً في نقض مذهب الدهرية الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركاً وحركته عجلة ، وأنهم صححوا التوحيد وأثبتوا القديم وإحداً في الحقيقة »^(٧) .

(ج) الرد على النظام : يذكره البغدادي^(٨) .

(د) كتاب في الأعراض والإنسان وإلجزء الذي لا يتجزأ : يذكره البغدادي أيضاً^(٩) .

(هـ) كتاب ميلاس : يذكر ابن خلكان أن لأبي الهذيل الملايف كتاباً يعرف باسم ميلاس ، وكان ميلاس مجوسياً فأسلم ، وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وجماعة من علماء الثنية فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك^(١٠) .

(١) نفس المصدر : ص ٢٥ .

(٢) الملطى : التنبية ، ص ٤٣ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٢٦ .

(٤) الخياط : الانصار ، ص ١٧ .

(٥) الملطى : التنبية ، ص ٣ .

(٦) البغدادي : الفرق بين ، ص ١٠٤ .

(٧) الخياط : الانصار ، ص ١٧ .

(٨) البغدادي : الفرق ، ص ١١٥ .

(٩) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(١٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ٢١٦ .

(و) الأصول الخمسة : ذكره أبو معين النسفي كما ذكرنا من قبل ، وهو التوحيد الذي تفرد بذكر هذا الكتاب ، ويذكر أنه ألفه في زمان هارون الرشيد^(١) .

(ز) كتاب الحجة : يذكر الملقى أنه وضعه في الأصول أى أصول الفقه^(٢) .

هنا ما وصلنا من أسماء كتب أبي الهذيل العلاف ، ولم يصلنا مع الأسف الشديد شيء منها . وكذا ذكرنا من قبل سنحاول أن نعرض لفلسفته مستندين على الشذرات الباقية التي حفظها لنا التاريخ عنه .

أسلوبه وجملته :

لا شك أن أبا الهذيل العلاف أثنى العربية إتقاناً كاملاً ، وأنه كان ذواقة لها ، ولدينا أمثلة عدة على أسلوبه العربي الجميل واستخدامه للشعر وسرعة تخلصه ، ومن هذه الأمثلة ما يذكره ابن خلكان من أنه « اجتمع عند يحيى بن خالد البرمكي جماعة من أرباب الكلام ، فسألم عن حقيقة المشرق ، فتكلم كل واحد بشيء » ، وكان أبو الهذيل في جملتهم فقال : أيها الوزير ، العشق يختم على النواظر ، ويطلع على الأفتدة ، مرتمة في الأجسام ومشرفة في الأكباد ، وصاحبه متصرف الظنون ، متفنن الأوهام ، لا يصفو له مرجو ولا يسلم له مدعو ، تسرع إليه التواهب . وهو جرمه من نقيع الموت ، ولقمة من حياض النكل ، غير أنه من أرحمة تكوين في الطبع ، وظلاوة توجد في الشياثل ، وصاحبه جواد لا يصفى إلى داعية المنع ولا يصيح لنارزع العذل^(٣) . وهنا الوصف يدل على دقة إحساس الرجل ، ولقطة تصوره ، وتعمقه في اللغة وتفننه فيها .

ومثال آخر يدل على معرفته الكبرى بحقيقة القرآن ، أن أتاه رجل فقال له : « أشكل على أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد ، فلم أجده عند أحد من سألته شفاء لما أودته ، فلما خرجت في هذا الوقت قال لي قائل : إن بيتك عند هذا الرجل ، فاتق الله وأخبرني . فقال أبو الهذيل : فإذا أشكل عليك ؟ قال آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة ، أو آيات توهمني أنها ملحونة . قال فإذا أحب إليك ، أجيبك بالجملة أو تسألني عن آية آية ؟ قال : بل تجيبني بالجملة ، فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه في لغته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه ؟ فقال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جنل ؟ قال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل

(١) أبو معين النسفي : بحر الكلام ، ص ٤

(٢) للملقى : التنبيه ، ص ٤٣ .

(٣) ابن خلكان : وفيات ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

فهل اجهدوا في تكليمه ؟ قال : اللهم نعم . قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو بالحن ؟ قال : اللهم لا . قال أبو الهذيل : فخدع قليم مع علمهم بالثقة وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟ قال : فأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . . قال كنفاني هذا ، انصرف وتفرقه في الدين . ويذكر القاضي عبد الجبار أن أبا الهذيل ناظر بعض الحنابلة في مسألة قدم القرآن ، وأخذ الحنبل لوجاً وكتب عليه « الله » وقال : أفنتكر أن يكون هذا هو الله وتطلع المحسوس ؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده ، وكتب بجانبه « الله » أخرى ، وقال للحنبل : أيهما الله إذن ؟ فانقطع الحنبل^(١) .

ويلاحظ أن الحنبل يلعب إلى قدم القرآن وقدم الكتابة ، بينما ينكرها أبو الهذيل . وأياً كان الأمر فالقصة تدل على لامية أبي الهذيل وذكائه وسرعة بديهته .

ويذكر المبرد : ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والملاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظر شهدته في مجلس ، وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثة بيت^(٢) . ويذكر ثمامة بن أشرس أنه حين دخل العلاف على المأمون واحتفل المجلس ، واستشهد في حرس كلامه بسبعمئة بيت . وحدث أمام المأمون أن وجه برغوث المتكلم الأسئلة إلى العلاف ، فترفع العلاف عن مكانته فقال برغوث :

وما بقيا على تركياني ولكن خفيا صرد التبال

فبرز أبو الهذيل العلاف وقال :

وأوقع نفسي عن بجيلة لأنى أذل بها عند الكلام وتشرف

ويذكرون مناقشاته مع صالحين بن عبد القدوس الزنديق الثنوي .. قال أبو الهذيل : حل أي شيء تزم يا صالح ؟ قال أستجير الله وأقول بالاثنتين فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت لا أم لك ؟

ويذكر أيضاً أنه مات لصالح بن عبد القدوس ابن ، ففنى إليه أبو الهذيل العلاف ومعه النظام وهو غلام حدث ، فراه حزينا فقال : لا أعرف لجزحك وجهاً ، إذا كان الإنسان عندك كائز ، فقال : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، قال : وما كتاب الشكوك ؟ قال : كتاب من قرأ فيه شك فيها كان ، حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيها لم يكن حتى يظن أنه قد

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ص ٥٤٤ .

(٢) ابن الرقعي : للنية .. ص ٢٦ .

كان ، قال أبو الهذيل : فشك أنت في موت ابنك واعلم على أنه لم يموت ، وإن كان قد مات ، فشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن لم يقرأه^(١) .

تلك أمثلة تدل على بلاغة الرجل وسحر أسلوبه ، وقد ناقش التنوية والرافضة ، وذكرت مناقشاته مع هشام بن الحكم في بطون الكتب . يقول القاضي عبد الجبار إن مناظراته مع المجوس والتنوية وغيرهم طويلة ممدودة ، وكان يقطع الخصم بأقل كلام^(٢) . وناظر العلاف أيضاً الجبيرة ، وينشد الشاعر المجزلي في هذا فيقول :

آل أمر الإجمار شر مآل واتقى مدعناً بخزى مآل
بين قاضي الهذيل حسام بيد الدين مرهف في صقال
قد رأيناه والخليفة يسطر يمين من رأيه وشمال
قل لأهل الإجمار شامت وجوه وقليب ولدن تحت الفضال
من يقيم في دجى الليل من الشك فالنور مناص بكرة الاحتزال
ويقال إنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة آلاف رجل ، ويذكر المأمون عنه البيت الآتي :

أمل أبو الهذيل على الكلام كإظلال النعام على الأنعام^(٣)

ولما مات أبو الهذيل العلاف صلى عليه الوزير أحمد بن أبي داود وكبر عليه خمسا ، فلما سئل عن ذلك قال : كان يتشيع لبنى هاشم ، فصليت عليه صلاتهم ، ومن المعروف أن أبا الهذيل كان يفضل علياً على عثمان .

ويذكر المؤرخون أن أبا الهذيل كان أيضاً متشكفاً زاهداً ، وأنه كان يأخذ من الخليفة في كل سنة ستين ألف درهم ويوزعها على أصحابه ، ولكن ذكرت بعض الروايات أنه كان بخيلاً ، بل كان أبخل المعتزلة :

ونحن نرى من هنا أن الرجل تقلبت عليه ظروف الحياة ، رأى المعتزلة وهي مدرسة صامتة بعد واصل وعمر ، خاض علوم عصره من لغة وآداب وفقه ، ثم درس الفلسفة كلها . ثم تقلبت به الحياة في عهد الخلفاء العباسيين . استر المذهب في عهد المهدي والرشيد ، ثم ظهر وأعان في عهد المأمون . عاش أبو الهذيل العلاف هذه العصور كلها ، ووضع للمعتزلة طريق الفلسفة وسار

(١) نفس المصدر : ص ٢٧ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٦ .

(٣) ابن المرتضى : اللية .. ص ٢٨ .

فيه ، وأقام الفكر المتزلى فى نسق بديع ، ومهد الطريق لتلميله العظيم النظام ، ليذهب بأصول المذهب إلى أوجه .

وسنحاول قبل أن نتقل إلى مناقشة فلسفته — أن نعرض فى كلمة وجيزة لتلامذته وأقرانه فى المدرسة العقلية الجبارة .

بيتة العلاف وأقرانه وتلامذته :

وقد عاش العلاف حياة طويلة كما رأينا ، وعمر أكثر من مائة عام ، ولد عام ١٣٤ أى فى نهاية الدولة الأموية ، ومات حياته الطويلة المائة الأولى لحياة الدولة العباسية . وأول ما نلاحظ عن بيتة موال — وقد أشار إلى هذا البغدادى حين قال إنه كان مولى لعبد القيس ، وإنه جرى على منهاج أبناء السبابة لظهور أكثر البدع منهم ^(١) — فهو إذن عاش فى تلك البيتة التى هاش فيها الحسن البصرى من قبل ، ودرس فى مدرسة وأصل كما ذكرنا من قبل ، وعاصر حركة الترجمة المشهورة ، والتى بلغت أوجها فى عهد المأمون :

عاش الرجل إذن فى بيتة علمية خالصة ، ودرس الفلسفة دراسة عميقة كما قلنا ، وأخلص للإسلام أكبر إخلاص ، ولذلك اتجه إلى « غامض الكلام ولطيفه » وتعمق فيه ليرد على الدهرية والملاحدة والفلاسفة للملك يقول الخياط فى نبوص متعددة ذكرنا أحدها من قبل إن العلاف تكلم فى هذه « الدقائق » أى الكلام فيما كان وفيما يكون وما يتناهى وما لا يتناهى والكلام فى البعض والكل . . « وإنما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالترديد وبالرد على الملحدين » ^(٢) ولكن الخياط يرى أنه قد أسىء فهم كثير من أقوال أبى الهليل العلاف من أعدائه وشنع عليه الكثيرون وخاصة الرافضة وهذا ما دعاه إلى التوبة عن الكلام فى هذا الباب والنظر فيه قبل موته ، لأن أبى الهليل كان يناظر فيه على البحث والنظر ، أى « أنه كان فقط يريد إلزام أعدائه بهذه الأبحاث من غامض الكلام وحقيقه » يقول الخيال : « وإنما ذكرت هذا الكلام ، لأعرف من قرأ كتابى هذا أن أبى الهليل لم يكن يعنى بهذا الباب من الكلام إلا وهو من شليلد الكلام ، وأن الشبهة فيه ليست كالشبهة فى خطأ الرافضة ، فذلك الشبهة تجوز على أهل الجهل من أمثالهم . ومن بعد ، فإن أبى الهليل العلاف رحمه الله قد تاب من الكلام فى هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعضده ، وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر . أخبر بذلك جماعة فئات ، ولا يتهمون فى أخيارهم فليس يحل لأحد قرظه به » ^(٣) .

(١) البغدادى : الفرق .. ص ٧٣ .

(٢) الخياط : الانتصار .. ص ٧ .

(٣) الخياط : الانتصار : ص ٧ ، ١٦ والكبرى : مقالات ص ٧٠ .

وقد ذكرنا من قبل عمله الباهر في مجادلة أصحاب الاثنين ، ومناظراته مع صالح بن عبد القدوس ، وكذلك مناظراته مع الدهرية . ويبدو أنه ناقش « الرافضة » ، وأقصد بالرافضة الشيعة الإمامية ، وكانت له أيضاً جولات معها . ويذكر الخياط عن هشام بن الحكم : أنه جمع بينه وبين أبي الهليل بمكة ، وحضره الناس ، فظهر من اقتطاعه ونقصيته وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام^(١) ، وكان هشام بن الحكم مجسماً كما كانت الشيعة جميعها في ذلك العصر ، ولذلك كان النزاع بينها وبين المعتزلة ... والعلاف باللات - حقيقاً . ولقد ألف ابن الراوندي في كتابه « فضيحة المعتزلة » مكاناً كبيراً لتقد أبي الهليل العلاف والمجوم عليه ، مما دعا الخياط إلى كتابة « الانتصار » ردّاً على ابن الراوندي .

وفي هذه البيئة أيضاً كان يعيش أصحاب الحديث متحجرين عن المناقشة ، متبجين الآثار حيناً وجلت . ويحارب أصحاب الحديث كان هناك مجرة الشام ومجرة خراسان ، وكان هناك أهل السنة الأوائل وحل رأسهم عبد الله بن كلاب ، ويحارب هذا أصحاب الملاحب الأربعة ، يقول طائش كبرى زاده : وضعت ملتهم زمن ظهور الاعتزال ، ولعل الله سبحانه وتعالى قدر وجودهم في زمن أرباب الأهواء لينفع نورهم ظلم البليغ من الدين وتمتاز بحسن هشائهم أركان الشرع وأساس اليقين^(٢) ، تلك هي البيئة التي عاشها أبو الهليل العلاف ومدروسته ، وخاض فيها معركة الفرق والملاحب ، وترك آثاره الكبرى في التاريخ الفكري للإسلام حتى الآن .

أما عن تلامذته ، فقد أخرج العلاف « النظام » (توفي عام ٢٣٣هـ) وهو أكبر شخصية معتزلية ، كما سئرى فيما بعد ، وكان النظام بن أخته علاوة على كونه تلميذه ، ويليهِ في التلمذة على أبي الهليل « أبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم » ، وقد اختلف مع النظام . ولكن أم تلامذة أبي الهليل العلاف هو أبو يعقوب بن عبد الله بن إسحاق الشحام المتوفى عام ٢٣٣هـ ، وقد ذهب صاحب اللثة إلى أن رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته انتهت إليه ، ثم من أم تلامذة العلاف « أبو علي بن قتادة الأسواري توفي عام ٢٠٠هـ » ثم « أبو جعفر ابن مبشر » ، تلمذ على أبي الهليل ، ثم انتقل إلى المردار . ويذكر أيضاً من تلامذة أبي الهليل « عبد الله الديباغ ويحيى بن بشر الأرجاني » كما عاصر العلاف هشام بن عمر القوطي (٢٧٠هـ) ومصر بن عماد السلسي (٢٧٢هـ) وعباد بن سليمان (٢٥٠هـ) وأبو سهل بشر بن المعتز (٢١٠هـ) وأبو موسى عيسى بن صبيح للمردار^(٣) .

(١) الخياط : الانتصار : ص ١٤٢ .

(٢) طائش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ج ٣ ص ١٩٩ .

(٣) نفس المصدر : ٣٥ ، ٣٨ .

وأخيراً . . نرى أنه الكبير في طبقات المعتزلة التي تله بحيث يذكر القاضي عبد الجبار عن أبي هاشم الجبائي « أنه لم يفتق لأحد من إذهعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة بعد أبي الهذيل مثله » ، ولقد شعر أبو هاشم الجبائي بعظمة أبي الهذيل فقال : « ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة » وما كان في الدنيا - بعد الصحابة - أعظم عنده من أبي الهذيل إلا من أخذ عنه كواصل وعمر و . . ونرى أيضاً في أواخر القرن الرابع « أبا بكر محمد ابن إبراهيم الرزي » ينشر الاعتزال في أصفهان ، يقول القاضي عبد الجبار : إن أبا بكر أخذ الاعتزال عن يحيى بن بشر الإرجاني تلميذ أبي الهذيل ثم نشر طريقة أبي الهذيل في أصفهان (١) .

فلسفة أبي الهذيل العلاف

سنحاول تقسيم فلسفة أبي الهذيل العلاف إلى أقسام ثلاثة : مشكلة الألوهية ، مشكلة الطبيعة ، مشكلة الإنسان . هذا مع العلم بأن المشاكل الثلاث متداخلة وتتصل بالوحدة بالأخرى . وينبغي أن نلاحظ أيضاً أننا تركب فلسفته خلال شذرات من أقوال وصلت إلينا ، لأننا لم ننظر بعد بأي كتاب من كتبه أو كتب تلميذه النظام ، غير أن الأخرى في مقالات الإسلاميين والخطاب في الانتصار والقاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة حفظوا لنا قليلاً من عباراته نستطيع في ضوءها أن نحدد معالم المذهب . وإذا ما انتقلنا إلى كتب الفرق الأخرى كالشهرستاني في الملل والنحل فإننا نجد أحياناً دقة مطلقة في نقله عن أبي الهذيل ، وأحياناً يورد بعض الإلزامات على أبي الهذيل وكأنها آراء له . وكذلك يفعل البغدادي في الفرق بين الفرق والإسفراسيني في التبصير وابن حزم في الفصل . ولذلك ينبغي تناول نصرو هذه هؤلاء بمحلو وجهة . ثم إلى أوجه أنظار الباحثين إلى محاولة جمع آراء المعتزلة من كتب الأشاعرة المتأخرين - أمثال فخر الدين الرازي والآملي ، وكتب العقائد المتأخرة كالمواقف للإمامي والمقاصد للفتاوى ، وكتب أصول الفقه علمة ، وكتب التاريخ الإسلامي . والآن . . إلى المشكلة الأولى التي نناقشها أبو الهذيل العلاف .

١- مشكلة الألوهية

(١) الذات والصفات :

إن تصور الذات الإلهية عند أبي الحليل العلاف إنما يدخل في الإطار العام لتصور الذات عند المعتزلة عامة . ويصور الخياط فكرة العلاف عن الذات الإلهية بأن أبا الحليل ينفي عن الله تعالى مشابهته لخلق من كل وجه ، ويشبهه واحداً ليس بجسم ، ولا بلى هيئة ولا صورة ولا حد ، وأنه (ليس كمثل شيء) . ويرى الخياط أن أبا الحليل كان ينكر رأى الرافضة في اللغات بأن الله جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ، ويزول وينقل ، وأنه كان غير علم ثم علم ، وأنه يريد الشيء ، ثم يبدو له فيريد غيره^(١) . ومن هنا نرى أن أبا الحليل العلاف كان ينكر قول هشام بن الحكم معاصره في أن الله صورة وأن الله جسم . ويدعون وصف الله بالجسم والصورة كان منتشرًا كما قلنا انتشاراً كبيراً إبان ذلك العصر . وقد بينا حقيقة هذا التمييز - الجسم - في بحثنا عن المجسمة والمشبّهة ونشأتهما في الإسلام . وكره المعتزلة وأهل السنة والجماعة على السواء وصف الله بالجسمية ، وعابوا على الرافض من ناحية والمجسمة من أهل الحديث من ناحية أخرى « وصفهم للإله بصفات الأجساد المخلقة ، وأن له صورة وجوارح وآلات وأنه تبدو له البدوات »^(٢) وهذا هو تنزيه العلاف ، تنزيه مطلق كامل لله أمام تجسيم الشيعة والخشوية .

وحين ينتقل العلاف إلى مشكلة الصفات ، يفضي أيضاً في إطار المعتزلة العام . فلا فرق عنده بين الذات والصفة ، هما شيء واحد : فإله عالم يعلم هو هو ، وقادر بقدرته هو هو ، وحى بجماله هو هو . ويعمم نفس الأمر في سمعه وبصره وقدمه وحرته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته للذات^(٣) وفي موضع آخر يثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء ، وكل ذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه ، وأنها هي الله كما قال في العلم والقدرة تماماً^(٤) . هذا إذن تصور العلاف لصفات الذات ، وصفات الذات هي الصفات التي يوصف الله بها ولا يوصف بأعضادها ، وهي تختلف عن صفات المعنى ، وهي التي يوصف الله بها المعنى ، أو صفات الفعل التي يوصف الله بها وبأعضادها ، غير أننا نلاحظ أن هذه التقاسيم لم تتضح انضاحاً

(١) الخياط : الانتصار ص ٧ ، ٨ ، ١٤٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٨٣ والخياط الانتصار ، ص ١٤٦ وفي مواضع

أخرى كثيرة .

(٣) الأخرى مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦٥ .

(٤) نفس المصدر السابق ص ١٧٧ .

كاملاً عند أبي الهليل العلاف ، ولكن بما لا شك فيه أنه توصل إلى مفهوم صفات الذات وأنه اعتبرها هي هي الذات ، وهو يقول : « إذا قلت إن الله عالم أثبت له علماً هو الله ، وقيمت عن الله جهلاً ، وذلك على معلوم كان أو يكون . وإذا قلت قادراً ، فقيمت عن الله جزءاً ، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه وطالت على مقدور . وإذا قلت قد حياً أثبت له حياة وهي الله ، ونفيت عن الله موتاً » فهنا إثبات صفات لله هي الله ، ويسلب الذات عن نقائصها ، وهذه هي صفات الذات بالمعنى الفنى الكلامي .

وننتقل إلى المشابهات ، ويرى أبو الهليل العلاف أنه يمكن تفسيرها في ضوء هذا المنهج ، فوجه الله هو هو الله ، ونفسه هي هو الله . ويتأول ما ذكره الله من اليد أنها نعمته ، يتأول قول الله : « ولتصنع على حيتي » أي بعلمي^(١) . بل إننا نراه يتأول الرؤية بأنها هي العلم .

نستطيع أن نرى من هذا أن أبا الهليل يذهب بوحدة الذات الإلهية إلى أقصى حد ، ولا يقبل إطلاقاً أن يحمل على الذات صفة من الصفات مستقلة عنه : فالذات هي كل شيء ، أو الذات والصفات شيء واحد ، أو أن الصفات وجوه للذات ، أما حمل صفة هي غير الذات على الذات ، أو تعدد الصفات التي تحمل على الذات ، فيؤدي إما إلى ثنائية الذات ، وإما إلى تعدد الذات . فالصفات إذن — وصفات الذات على الخصوص — هي اعتبارات ذهنية ننظر نحن بها إلى الذات . ومع أن الغاية من تلك المحاولة كانت إثبات التوحيد في أسمى صورة ، غير أن أهل السنة والجماعة — وكانت طرقهم إثبات الصفة حتى تكون صورة الله ، تقلص وتعالى ، غنية — اعتبروا محاولة المعتزلة ، والعلاف بالذات ، محاولة غير صحيحة . . . ونرى هجمات الأشاعرة تلخص في ناحيتين : الناحية الأولى : المصادر — حاولوا بكل الوسائل أن يبينوا أن المعتزلة تشابهوا أو أخذوا كلامها من النصارى أو من الفلاسفة . والناحية الثانية — الإلزامات العقلية على هذا المذهب وما يؤدي إليه من إشكالات في باب دقيق الكلام وغمضه .

(ب) مصادر نفي الصفات :

أما عن مصادر نفي الصفات ، فإن الإمام أبا الحسن الأشعري يذكر أن المعتزلة تذهب إلى نفي صفات الله وأن الله لا صفات له ، لا علم له ولا قدرة له ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له بل يعممون هذا في سائر صفات الله التي يوصف بها لنفسه ويقرر أبو الحسن الأشعري — وقد عرف المعتزلة وخبائرها — مصدر هذا القول أنهم أخذوه « عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل — ليس بعالم ولا قادر

(١) نفس المصدر : ص ١٦٥ .

ولا حى ولا سميع ولا بصير ولا قديم — وعبروا عنه بأن قالوا: تقول عين لم يزل^(١)، فالأشعري إذن يعلم صلات المعتزلة « بالفلسفة أى فلاسفة الإسلام الذين تابعوا رأى الأرسطاليسى الذى يسلب عن المحرك الأول كل الصفات الإيجابية ، ويقتصر عمله الوحيد على تحريك العالم : ويقول أبو الحسن الأشعري إن المعتزلة — فى نفهم للصفات — لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بشبههم أن يكون لله علم وقدره وحياة ومع وبصر ، ولولا الخوف من انكشاف أمرهم على حقيقة ، لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ، وأعلنوه ، غير أن خوف السيف وبطش السلطان منعهم من إظهار ذلك^(٢) . ومن هنا يميز أبو الحسن الأشعري بأخذ المعتزلة نى الصفات من الفلاسفة الذين عاصروهم المعتزلة إبان ذلك الوقت ، ويقرر أن نى الصفات عند أبى الهذيل مأخوذ عن أرسطاليس ، ويذكر « أن أرسطاليس قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، مع كله ، بصركله » وقد صادف هذا هو فى نفس أبى الهذيل فقال : « علمه هو وقدرته هى هو »^(٣) .

وهنا يشير الأشعري بوضوح إلى مصدر أبى الهذيل العلاف — وهو أرسطاليس . وينبغى أن يحسم المسألة : هل قال أرسطو حقاً إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ؟ أم لا ؟ لم يقل أرسطو هذا ، ولكن أرسطو يقول « إن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها ، بل يعلمها فى ماهيتها ، فالحق علم كله » حقاً وجد هذا عند أرسطو ، ولكن لا فى الصورة التى ذكرها العلاف . من المحتمل — وأبو الهذيل العلاف يخوض « دقيق الكلام ولطيفه » وهو يدعم الفكرة العامة للمعتزلة ، وهى تزعمه الله عن الصفات أو اعتبار الذات والصفة شيئاً واحداً — أنه رأى المتفلسفة أو الترجمة فى رحاب المأمون ينقلون هذا النص ، فاستفاد منه جزئياً ، ولكن ليس هو من فلسفته ، ولم يستخدمه استخدام أرسطو له ، إن نى الصفات كان قد تقرر من قبل على يد وأصل وفى مدرسة وأصل من بعده ، والعلاف يفلسفه هنا أو يضيق عليه النسق الفلسفى والروح الفلسفى .

أما الشهرستاني فإنه يرى أن المصدر الأجنبي لأصل التوحيد عند أبى الهذيل هو الفلاسفة « إن أبى الهذيل العلاف قد اقتبس من الفلاسفة فكرة أن الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، وأن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا أن ذاته واحدة لكثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معان قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع إلى السلوب واللبازم . ويقرر الشهرستاني أن ثمة فرقاً ضئيلاً بين قول القائل : عالم لذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم يعلم هو ذاته : إن الأول نى الصفة والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة ،

(١) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٣) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

هى بعينها ذات . بل يرى الشهرستانى أن إثبات أبى الهذيل لهذه الصفات وجوه الذات ، كما ذكر عنه ، إنما يقرب فكرته من أقانيم النصارى أو أحوال أبى هاشم^(١) : فصله فكرة التوحيد عند أبى الهذيل فى رأى الشهرستانى هى : إما الفلاسفة وإما النصارى .

أما مصدره الفلسفى اليونانى الذى يشير إليه هنا الشهرستانى فهو الأفلاطونية المحدثة ، وهى التى تقول إن الواحد على قمة الوجود لا كثرة فيه . وقد اعتنق هذه الفكرة الأفلاطونية الحديثة فلاسفة الإسلام المشاؤون ابتداء من الكندى ، على أن الشهرستانى نفسه يرى أن هناك فرقاً حقيقياً بين القولين . فالفلاسفة يقولون إن الله عالم ببلاته لا يعلم ، أى أنهم يعتبرون الذات والعلم شيئاً واحداً . . إن هذا القول بنى وجود الصفة تقياً تاماً ، علاوة على أنه يقرر أن الله لا يعلم غير ذاته : ولا يعلم غيره من الموجودات ؛ وقد أحاطهم هذا إلى إنكار علم الله بالجزئيات . أما أبو الهذيل فيقول بإثبات ذات هى بعينها صفة ، أو إثبات صفة هى بعينها ذات . إنه حاول إلى حد ما الإبقاء على وجود الصفات . ولست أقصد بهذا أنه جعل للصفة وجوداً مستقلاً . : إن المذهب المعتزلى على هذا الأساس يفقد كل خصائصه ، إنما أقصد أن أبى الهذيل العلاف حاول السمو بوحدة الله فوق كل اعتبار ، ولكنه راحى فى الوقت عينه ما للصفات من قيمة فى النصوص الدينية . وما يذكر فى الكتاب والأخبار من الأسماء ، وخاصة ما يعرف بالأسماء الحسنى ، فامتزج تلك الأسماء أو الصفات وجوهاً للذات ، أو هى الذات . ويلاحظ أيضاً أن أبى الهذيل العلاف يقرر أن الله عالم يعلم وعلمه ذاته ، ومعنى هذا أن الله يعلم ذاته ، ويعلم غير ذاته . وهنا يختلف أيضاً مع الفلاسفة . إن الله عند الفلاسفة يعلم ذاته فقط .

ونلاحظ أيضاً أن الشهرستانى يعتبر الذات عند أبى الهذيل هى بعينها أقانيم النصارى ، فالنصارى تقول فى أسرارها المقدسة : « واحد فى ثلاثة ، جوهر واحد وثلاثة أقانيم » والأقانيم عناصر ظاهرة واضحة المعالم بجانب الجوهر القديم وهى قديمة مثله ، ويرى الشهرستانى أن وجه الذات هى نفس الفكرة ، وهذا نجم من هذا العالم الكبير ، إن ثمة فرقاً شاسعاً بين وجوه الذات عند أبى الهذيل وبين السر المقدس المسيحى . . إن « وجوه الذات » — وهو تعبير لم أجده عند أبى الهذيل . ولعله إلزام من أعداء المعتزلة — يعنى أن الذات واحدة لا تعدد فيها بحال . إن نظرت إليها من وجه المقدورات فهى قدرة ، ومن وجه المعلومات فهى علم ، ومن وجه المراتب فهى إرادة . . معنى أن الله عالم معنى أنه قادر ومعنى أنه حى أنه قادر ، وهذا له لازم إذا كان لا يثبت للبارى صفات هى هو ولا يثبت إلا البارى فقط . . هذه أقواله ينقلها الأشمى . بل يقول الأشمى « وكان إذا قيل له ، فلم اختلفت الصفات ، فقيل علم وقيل قادر وقيل حى ؟ قال لا اختلاف للمعلوم والمقدور »^(٢) .

(١) الشهرستانى : الملل ، ج ١ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) الأشمى : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

أما أحوال أبي هاشم الجبائي التي ورد ذكرها في النص فهي - في إيجاز - صفات الله وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ، وعلى حياها لا تعرف كذلك . ويشير الشهرستاني أيضاً إلى أن أبا هاشم الجبائي أخذ كثيراً من أقواله عن الفلاسفة واثمهم المتزلة أنفسهم ، كما قلنا بأنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل ، إن أبا هاشم الجبائي تأثر بلا شك في كثير من أقواله بالشيخ القديم أبي الهذيل العلاف ، وإن وجوه الذات أحت به إلى القول « بالأحوال » ، ولكن الأحوال ليست فكرة فلسفية يونانية كما توجم الشهرستاني . . إنها خروج على القانون المنطقي الأرسطاليسى - قانون الثالث المرفوع ، فهي إثبات وسط بين التقيضين ^(١) .

(ج) الإلزامات محصوم المعتزلة على فكرة التوحيد :

أما الإلزامات على مذهب أبي الهذيل العلاف في التوحيد فيورد لنا الأشعري الإلزام الآتي : وكان إذا قيل له حدثنا عن علم الله سبحانه الذي هو الله .. أترجم أنه قدرته ؟ إلى ذلك . فإذا قيل له : فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك . وهذا نظير ما أنكره أقوال مخالفيه من أن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره . أما مخالفيه هؤلاء فهم السنة والجماعة ، وعلى رأسهم عبدالله بن كلاب ، بل يذكر الأشعري صراحة أن أبا الهذيل العلاف انتهى إلى قول : هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة ، وهو نحو ما أنكر من قول عبدالله بن كلاب ^(٢) .

ويورد ابن الراوندي إلزاماً على أبي الهذيل العلاف بأن أبا الهذيل اعتل في نهاية علم الله بقول الله : (والله بكل شيء عليم) ، وفسر أبو الهذيل هذا بأن علم الله ذو غاية لا يتجاوزها ، إذ الكل يستلزم الحصر والنهاية . ولكن الحياض يرد على هذا بأن أبا الهذيل لم يقل إن علم الله ذو غاية ونهاية ولا إنه محصور ولا محدود ، وذلك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله - فلو قال بأن علم الله متناه لقال بأن ذات الله متناهية ، وهذا شرك عند أبي الهذيل . . إن أبا الهذيل كان يقول إن المحدثات ذوات غايات ونهايات محصورة معدودة لا يخفى على الله منها شيء ، وأن الله لا يدخل في هذا الكل ، إنه متعال عن الكون يسمى عليه . فالكل في الآية القرآنية هي للأشياء المحدثات ، وشمومية الكل إنما لهذه الأشياء الأخيرة : « إن الهجر خارج من حكم خبره وإنه غير متناه ووجب أن يكون لكل شيء سواه كل ، وأنه متناه لعموم الخبر ، وذلك نظير قوله : « إن الله على كل شيء قدير » ^(٣) .

ويورد لنا ابن الراوندي إلزاماً آخر عليه وهو أن العلاف كان يزعم أن علم الله هو الله وأن

(١) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ١٧٧ .

(٣) الحياض : الانقصار ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .

قدرته هي هو ، فكان الله - على قياس مذهبه - علم وقدره ، إذا كان هو العلم والقدره .
ويرد الخياط شارحاً لمذهب أبي الهذيل بأن أبا الهذيل لما صح عنه أن الله عالم في الحقيقة ،
وفسد عنه أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته الثابتة ، وفسد أن يكون عالماً بعلم محدث على
ما قالته الرافضة ، صح عنه أنه عالم بنفسه ، ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال :
(أنزله بعلمه) . هذا معناه ، وإنما هذا خلط في اللفظ فقط ، وأما قول الجاهل - أي ابن
الراوندي - فكان الله على قياس مذهبه « علم وقدره » فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال إن الله
علم وقدره ، فإنه إذن يثبت للذات عالمة لا بعلم قديم ولا بعلم محدث ، كما ينكر أن الله علم
وقدره^(١) .

ويسأل الأشعري : « وكان إذا قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله ، فقل إن الله تعالى
هو علم ، ناقض ولم يقل إنه علم ، مع قوله إن علم الله هو الله »^(٢) . ولكن يبدو الأمر دقيقاً
وغامضاً . من دقيق الكلام وغامضه ويشرحه أبو الهذيل في نص رائع حفظه لنا الخياط
« ولقول هذا نفاثا عند أهل التوحيد ، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون : إن وجه الله هو الله لأن الله
قد ذكر الوجه في كتابه فقال (إنما نطعمكم لوجه الله) وما أشبه هذا من القرآن ، وقد فسد
أن يكون الله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معه ، جل الله تعالى عن ذلك ، فلم يبق
إلا أن وجهه هو هو ، كما يقال : هذا وجه الأمر وهذا وجه الرأي وهذا الأمر نفسه ، وهذا
هو الرأي نفسه . فلما كان هذا هكلا وفسد أن يقال : إن الله وجه وإن الأمر وجه وإن
الرأي وجه ، فذلك قلت أنا : إن علم الله هو الله ، كما قال : قائلكم إن وجهه هو هو :
وفسد أن يكون جل ذكره علماً بمثل ما فسد عنكم أن يكون وجهها »^(٣) ومن الواضح أن هناك
براعة عقلية ، ولكن هناك فرقاً كبيراً بين الوجه في الآية المذكورة - وهي حصاً إشارة إلى ذات
الله فقط ، إشارة بلاغية - وبين حقيقة العلم ، فإن الله عالم ، والعلم صفة للعالم ، والعلم ليس
حادثاً كعلم الحادثات منا ، بل هو قديم ، وليس هو الذات ، وليس هو غير الذات ، ولكنه
صفة قائمة بالله .

والإلزام الأخير الذي نورد هنا ذكره لنا أيضاً أبو الحسن الأشعري وهو يحاول أن يلزمه
بما أزم هو به التنوية : « كان أبو الهذيل يسأل التنوية فيقول لم : إن قلتم إن تباين النور
والظلمة هو هما ، وإن امتزاجهما هو هما ، فقولوا إن التباين هو الامتزاج ! ! وكان يسأل من
يزعم أن طول الشيء هو هو وكذلك عرضه : هل طوله هو عرضه ؟ . وهذا راجع عليه في

(١) الخياط : الانصهار ، ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٤ .

(٣) الخياط : الانصهار ، ص ٧٦ .

قوله إن علم الله هو الله وإن قدرته هي هو ، لأنه إذا كان علمه هو هو وقدرته هي هو ،
فواجب أن يكون علمه هو قدرته ، وإلا لزم التناقض ، كما لزم أصحاب الاثنين (١) .

وهذا أيضاً من دقيق الكلام وقامضه ، يقضى عليه الأشاعرة ويقذفونه به كما قذف
به أعداءه . . إنه أثبت الاتحاد من ناحية ، وأنكره من ناحية ، إنه يجعل الصفة هي الذات ،
ولكنه من ناحية أخرى يجعلها غير الذات . إنه يقترب إلى حد ما خلال الإلزامات من مذهب
أهل السنة والجماعة (٢) .

ولكن حسب أبي الهذيل العلاف أنه أراد التوحيد في أبهى صورة ، فتنب ، أو لم يصل
إلى الحقيقة كاملة كما وصل إليها أهل الحق في الإسلام . . الأشاعرة :

(د) العلم والقدرة :

العلم والقدرة هما أهم صفات الذات عند المتكلمين . وقد رأينا أن أبا الهذيل يجعلهما
والذات شيئاً واحداً . ولكن كيف تتحقق هاتان الصفتان ؟ أو بمعنى أدق : هاتان الصفتان
أو الذات عالمة وقادرة ، متصلان بالمعلوم والمقدور ، والمعلوم والمقدور محدثان وصفتان للمحدثات
فكيف تتناولهما الذات الإلهية العالمة القادرة ؟ يرى ابن الراوندي أن أبا الهذيل كان يقول :
« إن لا يقدر الله عليه ويعلمه غاية ، تنتهي إليهما لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعلها علمه » ،
ومعنى هذا أن العلم الإلهي والقدرة الإلهية غاية ونهاية ، وبما أن العلم والقدرة هما الذات
فلهذا نهاية (٣) .

ولكن لم يكن هذا رأى العلاف في العلم الإلهي . يذهب أبو الهذيل إلى أن الله يعلم نفسه ،
وأن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية . فعلمه إذن لا غاية له ولا نهاية . ولكن ما يقدر عليه
الله ويعلمه فله غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه والإحصاء له ، فليس يخفى على الله منه شيء ،
ولا يعجزه شيء منه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية إلى زوال وفناء وتقصر فلا ، فعلم الله
إذن لا غاية له ولا نهاية إذا كنا بصدد الذات . ولكن إذا كنا بصدد الموجودات فهو له غاية
ينتهي إليها وهي الموجودات ، وهو يريد بهذا أن يميز بين القديم والحديث ، فإذن للأشياء
المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليها في العلم بها والقدرة عليها ، فلما كان القديم ليس
بلدى غاية ولا نهاية ولا يمر على بعض ولا كل ، وجب أن يكون الحديث ذا غاية ونهاية وأن
يكون له كل وجميع ، أى أن المحدثات تتكون من أجزاء ، وما تكون من أجزاء فله غاية ينتهي

(١) الأفرى : مقالات . . ٢٦ ص ٤٩٥ .

(٢) التلخيص : الاختصار ص ٩ .

(٣) الاختصار ص ١٠ .

إليها ، إذ أن وجود الأجزاء يستلزم تحقيق الغاية . أما إذا وجدت الأجزاء بدون الغاية فلماز أن توجد الغاية بدون أن توجد الأجزاء وكلا الاثنين محال . أما التقديم فلا تركيب فيه من أبعاض أو أجزاء ، بل هو وحدة بسيطة لا تعدد فيها ، ومن ثمة لا يمكننا القول بأن له غاية أو نهاية أو كلاً أو جميعاً .

ويورد الخياط عبارة أبي الهليل نفسه : « وجدت المحدثات ذات أبعاض وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع » ولو جاز أن تكون أبعاضاً لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بلى أبعاض ، فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله ^(١) وقد استند أبو الهليل على الآيات الآتية : « إن الله على كل شيء قدير » ، « بكل شيء عليم » ، « بكل شيء محيط » ، « وأحصى كل شيء عدداً » ويستنتج أنه ثبت بقول الله أن للأشياء كلاً وأثبت تعالى نفسه محاطاً به محيطاً له ، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية ، ويورد أبو الحسن الأشعري نفس النصوص : وكان يقول إن القدرات الله ومعلوماته بما يكون وبما لا يكون كلاً وغاية وجميعاً ، كما أن لا كان كلاً وجميعاً . وفي نص آخر « إن ما يقدر سبحانه عليه من اللطف غاية وكل وجميع » . وفي نص ثالث « إن لمعلومات الله كلاً وجميعاً ، ولا يقدر الله عليه كل جميع ^(٢) » .

كان الغرض من كل هذا — كما قلنا — أن يميز أبو الهليل العلاف بين القديم والمحدث ، فكل من المحدثات له غاية ينتهي إليها . وبالتالي ينتهي العلم بها إلى غاية المحدث ، ولكن علم الله متجدد . غير أن ما تنكب فيه الطريق هو قوله إن ما يقدر عليه من اللطف له غاية . وأهل السنة يؤمنون بأن فعل الله لا يتناهى ، أو بمعنى أدق إن من الممكن التسليم — وهذا ما لم يفعله أهل السنة والمجاعة — بأن علم الله يتناهى في إحاطته بالمعلومات ، ولكن قدرة الله بالمعلومات لا تتناهى حقلاً ، يقدر على المقدور وعلى غير المقدور ، ويقدر على أضعاف أضعافه إلى ما لا نهاية . . .

(٥) سكون أهل الجنة :

ولكن إذا كان للأشياء نهاية وللأشياء كل وجميع وغاية ، ولقدرات الله نهاية ، فإن أعمال أهل الجنة تنهى إلى غاية ونهاية ، يقول أبو الهليل : إذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي أثبتنا لها كلاً محصى محاطاً به ، جمعت فيهم اللذات كلها : لذات الجماع ولذة

(١) الخياط الاتصال ص ١٠ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ص ٤٨٥ ، ٥٧٦ ، ١٦٣ .

الأكل والشرب وغيرها من اللذات . وصاروا في الجنة باقين بقاءاً دائماً ، وساكنين سكناً باقياً ثابتاً لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبلى^(١) . وفي نص آخر يقول أبو الهذيل « إن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكناً دائماً . ويكونون سكناً بسكون باق ، متلذذين بلذات باقية^(٢) » . ويذكر الكمي أن أبا الهذيل كان يذهب إلى « أن حركات أهل الجنة تنقضي ، فيصيرون إلى سكون دائم ، ثم يصير إليهم اللذات . وهم لا يتحركون »^(٣) .

وقد أوضحت فكرة السكون المطلق - تدور على أهل الجنة - مفكرى الإسلام فيقول الشهرستاني إن العلاف يذهب إلى « أن حركات أهل الخلد تنقطع ، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً ، أو يجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة ، أو يجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار » ويرى الشهرستاني أن هذا يشبه مذهب جهم إذ حكم بقاء الجنة والنار . ويذهب إلى أن السبب الذي دعا العلاف إلى هذا أنه أزم في مسألة حدوث العلم بأن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها ، إذ كل واحدة لا تنتهي . فأجاب إلى لا أقول بحركات لا تنتهي أولاً ، بل يصيرون إلى سكون دائم ، وكأنه ظن أن ما أزم في الحركة لا يلزمه في السكون^(٤) .

أما البغدادي فيرى ، وكذلك الأشعري قبله ، أن قول العلاف بقاء مقدورات الله - حتى لا يكون الله بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء - أداء إلى قوله بقاء نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، وحينئذ يبق أهل الجنة وأهل النار خاملين لا يقدرون على شيء . ولا يقدر الله في تلك الحالة على إحياء ميت ولا على إماتة حي ، ولا على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ، ولا إحداث شيء ولا على إفناء شيء . مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت .

وفكرة أبي الهذيل منه في نظر البغدادي أكثر تغالياً وشرأً من فكرة جهم ، إذ أن جهما حين نادى بفكرة فناء الجنة والنار ، لم يناد بأن الله غير قادر بعد إفنائهما على خلق مثلهما ، ولكن أبا الهذيل يقرر أن الله غير قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما^(٥) .

ويبدو أن مصدر هذا التقدير هو ابن الراوندي ، إذ أن صاحب الانتصار أورد نص ابن الراوندي - وهو يشبه تماماً قول البغدادي - ويرد الخياط بأن أبا الهذيل كان يرى « أن الله إذا قتل يقامهم وسكنهم استحال أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٠ .

(٢) أبي الحسن الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٧٥ ، ٤٨٥ .

(٣) الكمي : مقالات ص ٧٠ .

(٤) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٥) البغدادي : الفرق ص ٧٣ .

فعله ، وأن يوجد فيهم ما أوجده ، ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أعضادهما ، فلما خلق الحياة لم والبقاء والسكون ، استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله ، أو البقاء الذي أوجده أو أعضادهما من الإفناء والحركة والموت . أي أن قدرة الله متعددة بخروج الفعل ، فإذا خرج الفعل من القدرة ، خرج ضده منها بخروجه (١) .

ويتهم ابن الراوندي العلاف بأنه يتناقض هنا مع نفسه : فيقول بأنه « يزعم أنه لا يقدر على العلل لا يقدر على الجور ، ويلزم أصحاب التجار (أي المجبرة) أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر ، إذا كان غير قادر على خلافه » . ونحن هنا في أعماق دقيق الكلام وغامضه ، إن العلاف يلزم التجاوية المجبرة بأن الكافر لم يفعل الكفر إذا لم يكن بمستطيع لغير الكفر ، فقدرته إذن معدومة ، وكذلك قدرة الله معدومة ، إذا لم يكن يستطيع تحريك أهل الجنة بعد أن خلق لم السكون .

ولكن الخياط يورد نصوص أبي الهذيل العلاف ، وهي توضح المسألة :
يقول أبو الهذيل : « إذا كان الكافر حزنكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه ، فقد صح أنه لم يختار ولا فاعل له ، بل هو مضطر إليه ، مجبر عليه ، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه . فالكافر — من هذه الوجهة من النظر — غير فاعل إطلاقاً ، وقدرته معدومة ، لأنه لا يستطيع الخروج من الفعل ، والمستطيع من يقدر على الفعل وعلى ضده ، فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه ، وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه . والمجبرة أحالت في تثبيتها القدرة على أحد الضدين ، وفيها إياها عن الآخر » ، فالكافر عند المجبرة محال أن يفعل الشيء أو ضده بل قادر على شيء واحد : أما أبو الهذيل فإنه لما نفى الضدين فإنه نفاهما عن الضد الآخر ، وهذا سبيل القدرة إذا صحت على فعل ، صحت على ضده ، وإذا انتفت عن فعل ، انتفت عن ضده فالفعل إذن ، في حالة سكون أهل الخلد ، كان قادراً قبل سكونهم أن يقيمهم أو يسكنهم ، وكانت قدرته تمتد على الفعل وعلى ضد الفعل ، فلما خرج الفعل ، خرجت القدرة ، فلم يعد بقادر على إحيائهم أو غير إحيائهم ، فالقدرة هنا نفيت عن كلا الضدين معا .

أما عن تشبيه فكرة أبي الهذيل العلاف بفكرة جهم بن صفوان فينكرها الخياط : إن أبا الهذيل يؤمن بقول الله (أكلها دائم) وقوله (خالدين فيها أبداً) . ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان يؤمن بأن أكل أهل الجنة وشربهم وتزاورهم وجميع لذائذهم باقية مجمعة فيهم لا تنفى

ولا تنقضى ولا تزول ولا تبعد ، بينما يرى جهم مستنداً على الآية القرآنية (هو الأول والآخر) أن الأول هو الذى كان ولا شئ ، والآخر هو الذى يبنى ولا شئ معه ^(١) .

والآن . . . ما هى الغاية التى كان أبو الهذيل العلاف يرى إليها بقوله « إن المقدورات الله ومعلوماته نهاية » ؟ إن من السجيب أن أشد أعداء المعتزلة وهو البغدادى ، يقدم إلينا نصاً يكشف لنا عن موقف أبى الهذيل فى الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه ، إذ يرى البغدادى أن أبا الهذيل قد قصد بنظريته فى السكون إبطال قول الدهرية فى قدم الحركة وسرمديتها ، يقول : « إن أبا الهذيل العلاف ذكر فى كتابه المعروف بالقولب باباً فى الرد على الدهرية ، وذكر فيه قولهم للموحدين إذا جاز أن يكون بعد كل حركة سواها لا إلى آخر ، وبعد كل حادث ، حادث آخر لا إلى غاية ، فهلا صح قول من زعم ألا حركة إلا وقلها حركة ، ولا حادث إلا وقبلة حادث لا عن أول ولا حالة قبله ؟ وأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما وقال : كما أن الحوادث لما ابتداء لم يكن قبلها حادث ، كذلك لما آخر لا يكون بعده حادث . ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل » ^(٢) :

وهنا تتبين لنا العلة فى فكرة أبى الهذيل عن فناء مقدورات الله ، وتأدية هذه الفكرة إلى فكرة السكون . أراد أبو الهذيل أن ينكر فكرة قدم الحركة عند الدهرية ، ويبدو أن الدهرية هؤلاء كانوا طائفة من الثنوية احتقت فكرة ديمقريطس فى الذرات وأنها متحركة أبدية ، أو أن الحركة غير متناهية .

ومن المحتمل أيضاً أن أبا الهذيل كان ينكر الفكرة الأرسطاليسية فى أن حركة العالم أبدية . ويبدو أن النزاع قد استمر بين طائفة الدهرية وبين المسلمين ، وأنهم قد حاولوا إثبات قلم الحركة وسرمديتها ، قياساً على فكرة الإسلام ، بأن الجنة والنار أبديتان . وأن حركات أهلها لا تنقطع ، فأعلن أبو الهذيل — خلال بحث دقيق فى القدرة — أن المقدورات تنتهى ، وبالتالي تنتهى حركات أهل الخلق إلى سكون مطلق :

وقد تتبع أبو الحسين الخياط آراء فلاسفة المعتزلة بعد أبى الهذيل العلاف فى موضوع الحركة ، بدمها واستنفاها ونهايتها . وفيه أثر أبى الهذيل وبراعته الكبرى فى وضع المذهب المعتزلى فى ضوئته النهائية . وكان عمل من تلاه من المعتزلة — فى هذا النطاق الدقيق — التفسير فحسب .

وأخيراً نتساءل : هل هناك مصدر لفكرة سكون أهل الخلق ؟ إن الفكرة تبدو رائعة

(١) الخياط : الانصار ، ص ١١ ، ١٢ .

(٢) للبندلى : الفرق ص ٧٤ .

أصلية واستندت على أساس فلسفي . ولكن يبدو أن الصابئة تناولوها من قبل ، فذهبوا أيضاً إلى أن اللذاب ينقطع ويصير الجميع إلى رحمة الله . كما أن بعض الطوائف اليهودية تذهب إلى أن الجنة والنار يفتيان ألف سنة ويصير أهل الجنة ملائكة وأهل النار رومياً^(١) . ولكن لا أجد أى صلة بين فكرة سكان أهل الملئلين عند أبي الهليل ، وبين الفكرة اليهودية أو الصابئية .

(و) القدرة وفعل الأصلح :

يبدأ يلعب أهل السنة والجماعة إلى أن قدرة الله تتناول كل شيء ، فهو الفاعل على الحقيقية ، وأن ما يقدر عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ، ولا لطف يقدر عليه إلا وهو يقدر على ما هو دونه . ويلعب المعتبرة إلى أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد . . فعل ما هو أصلح .

وإذا كانت القدرة هي الذات ، والذات هي الكمال التهائي ، فلا يصدر عن الذات إذن إلا ما هو أكمل : وقد وضع أبو الهليل أصول مذهب فعل الأصلح ونفى عنه فعل ما هو دون .. ولكن هل يستطيع الله فعل ما هو دون ؟ ذهب أبو الهليل إلى أن الله يستطيع فعل هذا الفعل ولكن لا يفعله ، بل يقدر على فعل ما هو دونه ، ولا يفعله ، ولكنه يفعل ما هو أصلح منه ، أو بمعنى أدق ليس هناك أصلح من فعل الله ، إن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فساد ، والله سبحانه وتعالى لو فعل ما هو دون ، ومنع ما هو أصلح ، لكان جميعاً فساداً ، ولا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل ، إنه لو قدر على ذلك ، كان فعل ما هو أصلح أولى ، والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به^(٢) .

تلك هي فكرة فعل الأصلح عند أبي الهليل ، وهي التي تفرض على الله فعل الأصلح ، فن الفاعل لما هو دون ؟

يبيح أبو الهليل : هو الإنسان ، إن الله يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يحور ويظلم ويكذب . . ولكن « محال أن يفعل الله ذلك ، لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص على الله » ولم يخلق الله الخلق لحاجة به إليهم ، وإنما خلقهم ، لأن خلقه لم حكمة ، وإنما أراد منفعتهم ، وليس يخيّل تبارك وتعالى ، فن ثم لم يمز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك^(٣) .

(١) للقدس : البدء والتاريخ ج ١ ص ١٩٩ .

(٢) الأشرى : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٣) نفس المصدر .. ص ٤٨٤ .

كان لا بد للمعتزلة من الذهاب إلى هنا ، إلى تقييد قدرة الله وحرية ، ما دامت قدرته هي ذاته ، ثم ما دامت المعتزلة أيضاً تقرر « حرية الإنسان » ، فقدرته الإنسان وحرية تخصص القدرة الإلهية . إن الله يقدر الناس على ما يعرفون كيفية من حركة وسكون وأصوات وآلام ولذات ، أى ما لم القدرة على تحقيقه ، أما ما لا يعرفون كيفية كالألوان والطعام والحياة والموت والمعجز فلا يمكن أن يقدرهم الله عليه ، لأن لا يجوز أن يفعل الإنسان^(١) . ولكن إذا أقدر الله الناس على عمل من الأعمال ، هل تبقى له القدرة عليه ، ينكر الملاف هذا « لأنه محال أن يكون مقدور واحد لقادرين »^(٢) .

إن اعتناق مذهب الحرية الإنسانية أوقع المعتزلة عامة والملاف على الخصوص في القول بأن الله لا يقدر إلا على نوع واحد من الأفعال . وهذا ما دعا أهل السنة والجماعة إلى القول بأن المعتزلة ضلوا بعموم القدرة الإلهية لتمجيد الإنسان . ولكن أبا الهذيل الملاف لا يذهب إلى تقييد قدرة الله في الخلقين إنها تمتد على حركات أهل الخلقين ، ذلك أن الآخرة ليست دار تكليف بل دار جزاء ، دار وعد ووعد ، فالله إذن يرغم الناس في الآخرة على صديق يكونون به صادقين وكلام يكونون به متكلمين . ولو كان يجوز منهم اختيار على صحة عقلم ، لكانوا مأمورين منهيين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم المعصية ، فأصالحهم جميعاً كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها محبوبة لله تعالى . فأبو الهذيل إذن — كما يعبر الشهرستاني عنه — قدرى الأول جبرى الآخرة .

قد هاجم ابن الراوندى أبا الهذيل الملاف في اعتباره أهل الجنة مجبرين مسلوبى الاختيار فيقول : « وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة ، مع زوال الآفات عنهم وصحة عقلم وأجسادهم ، لا يقدرين على قليل من الأفعال ولا كثير ، وإنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت وأنهم بمنزلة الحجارة التى إن حركت تحركت ، وإن تركت وقفت على حال واحدة ، لن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذى هو آخر ما في قدرة الله عنده ، فإذا ورد عليهم صابروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم : ومن قال اليوم عند أبي الهذيل وأصحابه : إن الله يقدر في وقت الكون على فعله واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه فقد أخطأ »^(٣) . ونرى من هذا النص أن ابن الراوندى يصور مذهب أبا الهذيل الملاف في جبر أهل الخلقين ، على أنه تقييد من قدرة الله وحرية ، إنهم لا يستطيعون فعلا من الأفعال —

(١) الأخرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥٦٥ .

(٢) نفس المصدر .. نفس الصحيفة ، ص ٥٤٩ .

(٣) الشهرستاني : اللؤلؤ ، ج ١ ص ٦٨ .

حركة كان أم سكوتا ، إنهم كالحجارة إن حركها محرك تحركت ، وإن أسكنها موجد سكنت . . هم والحجارة سواء ، مسلوبو الإرادة ، ثم يرد عليهم السكون الدائم فيسكتون ، وهو أكثر قدرة الله عليهم ، إذ لا قدرة له بعد على تحريكهم أو تسكينهم ، فلا يستطيعون فعلا ، وأن الله أيضا لا يستطيع فعلا ^(١) .

ولكن الخياط يرد على ابن الراوندى ويعرض فكرة أبى الهذيل العلاف عرضاً ممتازاً ، إن أبى الهذيل كان يقرر أن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختيار ، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختيار . ثم يورد الخياط أقوال أبى الهذيل نفسها : « قال أبو الهذيل : فأهل الجنة في الجنة يتمتعون فيها ويلذون . والله تعالى المتولى لفعل ذلك التمتع الذى يصل إليهم ، وهم غير فاعلين له . ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال وقوعها منهم ، ولكانوا مأمورين منهيين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم المعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها سبيل الدنيا . وهذا الإجماع يوجب ما قلت » . ويعلق ابن الراوندى : أن هذه حجة أبى الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة ^(٢) .

ونحن نلاحظ أن أبى الهذيل لم يحل المسألة أبداً ، وهى هل في قدرة الله أن يحركهم مرة ثانية ؟ إن سياق المذهب يودى إلا أن الله لا يقدر على فعل ذلك !

يرد الخياط على قول ابن الراوندى : إن أهل الجنة عند أبى الهذيل بمنزلة الحجارة : بأن الحجارة موات ليست بحية ولا عالة ، وأهل الجنة عند أبى الهذيل أحياء عقلاء ، فلا شبه بينهم وبين الحجارة ، أما أنهم أصبحوا إذن وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم ، فكذلك على العلاف ، إن الله عنده « ليس كمثل شيء » إن الإنسان يقر بأنه ليس بملك ولا جان ، والله أيضاً ليس بملك ولا جان ، فهل نستنتج من هذا أن الإنسان والله بمنزلة واحدة ؟ يريد الخياط أن يقول إننا نثنى عن الإنسان والله أنهما ملك أو جان . فهل يكفى هذا القول بأن الإنسان مساو لله ، وهو والله شيء واحد ؟ !

ومهما كان الأمر ، وردود أبى الهذيل والخياط ، فمن الواضح تماماً أن قدرة الله عند المحترلة مقيدة بقدرة الإنسان . يستطيع الله فعل الأصلح فقط ، وليس في قدرته فعل إلا ما هو أصلح ، والإنسان يستطيع فعل ما هو دون من الأصلح .

وقد تنبه ابن الراوندى من قبل إلى أن الله في مذهب أبى الهذيل « مطبوع » أى مجبر على فعل واحد ، ومن ثمة فهو صورة ، يقول : « وأنت تزم أن من وصف الله بالقدرة على الجور ،

(١) الخياط : الاختصار ، ص ٧٠ .

(٢) الخياط : الاختصار ، ص ٩١ .

فقد جعله صورة ، لأن القادر على الجور لا يكون عندك إلا صورة . وللمن زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه ، فقد جعله مطبوعاً ، والمطبوع لا يكون إلا صورة ، لأنه لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً محدثاً ، لو اقتصرنا على قول أبي الهليل وحده لأرغب على كفه ، لم تضبطه المقول ، ولو نازعت المعتزلة عابدي الحجارة ، لم تنظر بهم ، وأبو الهليل شيخها ، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه ، ومن قوله إنه محال في قدرة القديم أن يفنيه ، أو يعرّيه من أفعاله^(١) .

ما أشد ما يقوله ابن الرافضى ، وما أشد ما يهاجم به أبا الهليل ، ولكن أليس من الحق أن أبا الهليل قد جعل الله مطبوعاً على فعل واحد ؟ وهذا هو جوهر النقد .

ولم يستطع الخياط أن يدلى بشيء يوقف هذه المجمة العنيفة من هذا الملحد العريق : بل قال فقط : قد أخبرنا في غير موضع من كتابنا ، أن ما نحلته أبا الهليل ركبت عليه في أكثره لم يكن يقول به على التدين به ، وإنما كان يورث ويتكلم فيه على النظر ، ولتئين له الكلام فيه حبساً على إخوانه من الدهرية ، ثم تاب عن الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتلقون به عليه^(٢) . هذا كل ما قال الخياط ، وما كان أسهل الطريق أمامه وأمام المعتزلة جميعاً لو عادوا إلى عقيدة أهل السنة والجماعة : إن الله هو الفاعل لكل شيء على الحقيقة ، وأن في قدرته الخير والشر جميعاً .

(ز) الإرادة :

الإرادة في ملهب أبي الهليل الملاف هي الذات والذات هي الإرادة إذن كيف يتحقق المراد بكلمة « كن » ؟ يقول القاضي عبد الجبار بأنه تعالى إذا أَرَادَ الإحداث فلإنما يحده بقوله « كن » ، وهذه طريقته في الإعادة والإنهاء^(٣) .

ولكن تنشأ المشكلة هنا ، كما نشأت في مشكلة القدرة ومشكلة العلم : إن الإرادة تتصل بمراد ، كما تتصل القدرة بمقدور والعلم بمعلوم ، فهل الإرادة المتصلة بالمراد قديمة أو حادثة ؟ وإذا كانت الإرادة قديمة ، فهل تتعلق بمراد حادث أم مراد قديم ؟ وإذا كانت الإرادة حادثة فإن هذا يستلزم حدوث الذات القائمة بها : وهنا يحل أبو الهليل الملاف المسألة بتصوره لإيرادتين : إرادة قديمة هي الذات — وهذه الإرادة هي من صفات الذات وإرادة حادثة تتعلق

(١) الخياط : الانصار ، ص ١٤٦ .

(٢) نفس المصدر : ص ١١٧ .

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ٥٦٢ .

بالهملئات - وهذه الإرادة هي من صفات الفعل : وينبغي أن نلاحظ أن العلاف لا يميز تمييزاً واضحاً بين هذين النوعين من الصفات .

والإرادة في الاصطلاح الفني الكلاسي هي إيجاد شيء بعد أن لم يكن . وهي عند أبي الهذيل تتبع فكرة الخلق ، بل يكاد سياق المذهب يؤدي إلى أن كلمة التكوين هي التعبير النهائي عن الإرادة الإلهية ، والإرادة الإلهية الحادثة المختصة بالمرادات حادثة مع تحقيق الكلمة ، غير أزلية . فلا تشارك الذات في أزليتها ، وإرادة الشيء غير الشيء ، أي أن الخلق غير المخلوق : إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون ، وهي توجد لا في مكان وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهي مخلوقة ، ولم يعمل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خيراً . وفي نص آخر يقول : « إرادة الله غير المراد . فإرادته لما خلق هي خلقه له . وخلقته للشيء عنده غير الشيء » ، بل الخلق عنده قول لا في محل ^(١) .

كما أن إزلام الهيرة له غير صحيح . إذ يلزمه هؤلاء أنه لا يمكنه إحداث كثر إلا بكن أخرى ثم هكذا فلا ينقطع ، أي تسلسل كثر إلى ما لا نهاية ولكن المسألة ليست هكذا . إنه يقصد أن الله إذا أراد فعلاً من الأفعال ، فإنما يفعله بقوله كثر ، لا أنه مجبر ، فلا يستطيع إحداثه إلا بهذه الطريقة ^(٢) .

فالإرادة الحادثة لها معنى واحد . هو الخلق أو كلمة التكوين ، وهي لا في محل ، لأنه إذا لم يكن الخلق في غير محل ، نشأ عن هذا أن كلمة التكوين أو إرادة الخلق في محل ، ووجودها في محل إما أن يكون قائماً بالذات ، وإما أن يكون غير الذات ، ووجودها في محل قائم بالذات أزلية ، ويستلزم وجود الإرادة الإلهية القديمة ، ووجود المرید وهو الذات ، ووجود المراد وهو المخلوق ، وجوداً أزلياً ، وهذا محال . وإذا وجدت الإرادة في محل أزلاً غير الذات تعددت الصفات ، وتعددت الذات وهذا محال . . ليس هناك إلا الذات .

والإرادة بمعنى الإيجاد موجودة تحدث لا في محل ، أما الموجود في محل من كلام الله غير كلمة التكوين التي هي الإرادة فهي كلمات التأليف من أمر ربي ، وهي في محل متحققة في أجسام وهذا أيضاً من دقيق الكلام وضامضه ، أراد به أبو الهذيل إنكار « قدم الكلمة » وبالتالي « قدم المسيح » فالمسيح - كلمة الله - عند اليعاقبة والملاكية قديم ، وكلمة الله تحققت فيه عندهم في محل ، وهو جسد المسيح ، ولذلك أنكر أبو الهذيل العلاف « قدم الإرادة المتصلة بالمرادات ، أو بمعنى أدق كلمة « كن » التي نتج خلالها الموجودات . إن غاية أبي الهذيل العلاف إنكار المذهب الحلولي ، فالتمييز المطلق بين « كلمة الخلق » - حتى أيضاً في حدوثها -

(١) الأخرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥١١ .

(٢) القاضى : شرح الأصول ص ٥٦٢ .

وبين الخلق نفسه هو تمييز مطلق بين كل فعل إلى وما يصدر عن هذا الفعل من أثر ، ولذلك يكرر دائماً أن إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون ، وإرادة الله غير المراد . ويتقل أبو الحسن الأشعري التصبوس الآتية عنه وهو يصرفها على أن خلق الشيء هو غير الشيء : وقال أبو الهليل : خلق الشيء الذى هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره ، وهو إرادته له وقوله : كن والخلق مع المخلوق فى حالة . وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يريد له ولا يقول له كن . وثبت خلق للعرض غيره ، وكذلك خلق الجوهر وزعم أن الخلق الذى هو إرادة وقول لا فى مكان . وزعم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً ، وأن الطويل هو خلق الشيء طويلاً ، وأن اللون خلقه ملوناً . وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له وهو غيره ، وإعادته له غيره وهو خلقه له بعد فناء . وإرادة الله سبحانه للشيء غيره ، وإرادته للإيمان غير أمره به ، وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ والإعادة غير المعاد ، والابتداء خلق الشيء أول مرة ، والإعادة خلقه مرة أخرى ^(١) ويحصل بالكلمة البقاء والفناء ، وقياساً على كلمة التكوين يرى أبو الهليل أيضاً أنه إذا كان خلق الشيء غيره فالبقاء غير الباقي ، والفناء غير الفاني إنما البقاء قول الله للشيء أبدي ، وفناءه قوله الفنى : « فالبقاء وفناء موجودان لا فى مكان ، وكذلك الخلق وكذلك الوقت لا فى مكان » ، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد ، أى أن العرض لا يوجد وقتين ، إنما العرض يحدث مرة واحدة ومن ثم ينشئ ^(٢) .

فى الخلق ، أن أبا الهليل يذهب بالتزويه إلى أقصى مداه ، ولكن لم يمنع هذا مفكراً ممتازاً كديبور من القول بأن الإرادة أو كلمة التكوين عند أبى الهليل هى بمثابة جواهر متوسطة تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك ، إذ أن هذه الكلمة هى ما يصل الخالق الأسمى بالعالم المخلوق الحادث ، وهذا خطأ من ديبور . إن المثل الأفلاطونية قديمة ، وكذلك عقول الأفلاك ، ولها أحيان أى لها محل ، بينما يذهب الخلاف إلى أن كلمة التكوين حادثة لا فى محل ، إن غاية ديبور أن يثبت أن الخلاف متأثر بأثر أفلاطونى أو أفلاطونى حدث ، وهذا خطأ بالغ .

وأخيراً - انتهى من هذا الموضوع بمحاولة لفهم النص الذى يقرر أن إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهى غلوة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً . ونلاحظ أنه يجعل إرادة الله للإيمان فى محل ، أى فى أجسام ، ولكنه هنا أيضاً يردد أن إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، فهل معنى هذا أنه يريد أن يقول إن إرادته للإيمان هى فى المحل المتقبل له ؟ أو بمعنى أدق ، إن الشيء حسن فى ذاته وقبيح فى ذاته ؟ أو بمعنى آخر أوضح ، إنه يضمن فى هذا النص الموجز نظريتين عامتين من نظريات المعتزلة العامة وهما أولاً : القبح والحسن

(١) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٣٩٣ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٣٦ .

الذاتيان : فالإيمان مخلوق بإرادته ، ولكن الإيمان خير في ذاته . هذا تخريج بعيد حقاً ، غير أن من الممكن أن يحمله النص ، ولكن فعل الإيمان غير إرادة الله . وهنا يتقرر الأصل الثاني : وهو قدرة الإنسان على فعل الإيمان ، أى أن القدرة عليه ليست من إرادة الله ، بل من قدرة الإنسان .

(ح) الكلام :

أنكر المحترقة جميعاً « قدم الكلام » ، الكلام إذن ليس من الصفات الذاتية ، وليس الكلام والذات شيئاً واحداً ، فالكلام إذن صفة فعلية ، أو بمعنى أدق : الكلام حادث . ومن هنا نشأت فكرة خلق القرآن التي أخذت أكبر مكان في تاريخ الإسلام العقلي ، وقد ذكرنا من قبل أن أبا الهليل يقول بأن بعض كلام الله لا في عمل ككلمة التكوين « كن » وبعضه في عمل كالأمر والهي والاستخبار ، وكأن أمر التكوين في نظره غير أمر التكليف^(١) ، والقرآن ليس هو كلمة التكوين أى الخلق ، بل هو الأمر والهي والاستخبار ، فهو إذن في عمل . وينبغي إذن أن يكون هذا العمل غير الله ، وإلا كانت « ذات الله » محلاً للأمر والنواهي والاستخبارات فهو إذن عرض خلقه الله أولاً في اللوح المحفوظ . وهنا يتابع العلاف الأثر بأن القرآن كان أولاً في اللوح المحفوظ ، وهو عرض ، ويوجد في أما كن ثلاثة : في مكان هو محفوظ فيه وفي مكان هو مكتوب فيه وفي مكان هو فيه متلو وسموع ، فكلام الله إذن يوجد في أماكن كثيرة من غير أن يكون متولاً أو متحركاً أو زائلاً ، « وإنما يوجد في المكان الذي هو فيه مكتوباً أو متولاً أو محفوظاً^(٢) » وإذا عدم المكان الذي فيه لم يبق القرآن ، وإذا وجد في موضع آخر لا يقول إنه انتقل بل نقول إن الله وضع من هذا المكان وخلق في المكان الآخر . هو عرض يخلق الله هنا وهناك خلقه الله في اللوح المحفوظ ، ثم خلقه في قلب الرسول ، ثم يخلق في المصحف ، ثم يخلق في تاليه وحافظه . وما المقصود بكل هذا الإصرار الجازم بأنه من خلق الله وليس صفة قائمة بالله أنه حادث فلا يشارك الله القدم . إن غاية أبي الهليل العلاف تنزيه الذات ، وفي هذا أيضاً يتابع الروح العام المنسب له للذهب المحترقة عامة .

(١) الشهرستاني : للتل ، ج ١ ص ٦٨ .

(٢) الأشمي : مقالات ، ج ٢ ص ٥٩٨ ، ٥٩٩ .

٢ - المشكلة الطبيعية

(٢) مذهب أبى الحليل اللرى :

كان أبو الحليل العلاف أول فيلسوف مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية.. مشكلة العالم هل هو متغير أم ثابت ، وما لا شك فيه أن ثمة دواعٍ ميتافيزيقية هي التي جعلت هذا العالم الكبير يتخوض في المسألة الطبيعية ، ويحاول أن يجد لها حلاً . لقد أراد العلاف أن يبين عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية والقدرة الإلهية من ناحية أخرى في محيط أهم مراد مقدور لهما وهو العالم . وقد رأى هذا العالم متغيراً غير ثابت ، فعالج مشكلة التغير بمذهب يعرف في تاريخ الفلسفة باسم المذهب للرى أو مذهب الجزء الذى لا يتجزأ . وقد عرف هذا المذهب من قبل عند اليونان . عند ديموقريطس وعند أبيقور ، غير أنه يختلف عند العلاف عن مذاهب من تقدمه . إذ حاول العلاف أن يضعه في مذهبه اللدني منسجماً ومرتباً . إذن ما هو المذهب عند العلاف؟

إن النصوص التي بين أيدينا عن آراء العلاف في الجزء الذى لا يتجزأ قليلة جداً . هذا بالرغم من أن النظرية أخذ بها فيما بعد مشيخة المعتزلة والأشاعرة معاً . . . وكثرت الكتابة فيها ، غير أننا نريد أن نعرضها هنا في صورتها الأولى عند أول مفكر نادى بها . . يتكون العالم عند أبى الحليل من عدد من الدورات أو الجواهر الفردة ، أو الأجزاء التي لا تتجزأ ، وهذه الجواهر أو هذه الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها : « الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق » ، وللى هذه الأجزاء التي لا تتجزأ تتحل جميع الموجودات ، فأبسط الموجودات ينسب إليها ، « إن الفردة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ » وهذه الجواهر أو الأجزاء التي لا تتجزأ تحصل بعضها ببعض أى تحصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويفارقه ، أى أنه يتحرك ويسكن ويفرد : « يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم إذا افرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، وما يتولد عنهما من الجمامة والنفارقة ، فلما الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك - فلا يجوز حلوله في الجوهر ولا يجوز حلول ذلك في الأجسام . أى أنه أجاز عليه ما تعلم كقيته ، أما ما لا يعلم فلم يجوز » (١) .

تتحرك هذه الجواهر وتتجمع فيحدث الكون ، وتنفصل عن بعضها فيحدث القساد ، والزمان هو حركة هذه الأجزاء ، وللكان هو تحقق الآتات المنفصلة فيه . والعالم مكون من هذه

الجواهر أو من هذه الأجزاء . وهذه الأجزاء تتحرك ، وفي أى شيء تتحرك ؟ النصوص صامتة ، وإن كان سياق المذهب يقول إنه ليس في العالم إلا هذه الجواهر تتحرك في خلاء . أما ما نراه بعد ذلك من كائنات ، فليست إلا أعراضاً أو أحوالاً ذاتية قد تعرض لهذه الجواهر ، أى أن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر . أقول : إن سياق المذهب يقول هذا ، فلم يتكلم أبو الهذيل عن الخلاء ، كما لم يتكلم الأشاعرة من بعده . حتى أدخل محمد ابن أبي بكر الرازي فكرة الخلاء في بحثه عن الجوهر الفرد . بل يبدو أن مذهب الرازي ومذهب المتكلمين في الجزء يختلف تماماً ، اللهم إلا في هذه النقطة .

ليس ثمة في العالم إلا هذه الأجزاء ، وبقي في حركة آنا وفي سكون آنا آخر . وهذه الأجزاء لا تستطيع حركة ، ولا تستطيع أن تنقل حركة ، ولا تستطيع سكونا أو تنقل سكونا ، بل إن الله من حيث هو ذات مريدة وقادرة هو الذي أوجد الحركة فيها والسكون ، فهي لا تتحرك ولا تسكن بذاتها .

هذه هي أول نظرية ذرية أو نظرية في الجوهر الفرد عند المسلمين . ومن خرق القول أن نقول إن أبا الهذيل الملاف اكتشفها . إن للنظرية سوابق كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي عامة . لقد وجد أبو الهذيل الملاف الفكرة أمامه فاستخدمها ببراعة نادرة ، وهنا نتساءل : ما الذي دعاه إلى الأخذ بها وتضمينها فلسفته ؟ هل أراد فقط التفسير الطبيعي لجرد التفسير ؟ أم أنها فرع من ميثافيزيقا الصفات الإلهية عنده ، وبالتالي صفات الإرادة والقدرة والعلم ؟

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال : أن الفيلسوف المسلم المتناسق الفكر قد وضع النظرية الطبيعية فرعاً متناسقاً للنظرية الميتافيزيقية ، ففكرة الجزء الذي لا يتجزأ فرع عن فكرة الإرادة الإلهية أولاً ، الإرادة الإلهية أو الذات من حيث هي إرادة موحدة . وفكرة القدرة الإلهية أو الذات الإلهية من حيث هي قدرة : إذا كان الله قادراً على كل شيء ، فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط أى ينتهي إلى جزء لا ينقسم . فلكي تثبت شمول القدرة الإلهية ، ينبغي أن تثبت - كما يقول الدكتور أبو ريدة في مقدمته الرائعة لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين - « إن أبا الهذيل يريد - تحشياً مع القاعدة الكبرى للإسلام - إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية ، وأن لها خلافاً للخالق « كلا » و « جميعاً » و « غاية » و « نهاية » بحسب اصطلاح أبي الهذيل نفسه . ومعنى هذا أن الموجودات متناهية في مجموعها ، ومتناهية في عدد أجزائها ، فالأشياء لها أجزاء . وهذا عند أبي الهذيل أمر واقع مشاهد بالحيس ، فلا بد أن يكون لها كل (١) » .

(١) الدكتور أبو ريدة : مذهب الذرة عند المسلمين لابنيس - المقدمة : ص د .

وكنا أن فكرة الجزء الذى لا يتجزأ فرع — عند أبى المليل من الإرادة الإلهية وعن القدرة الإلهية ، فهي أيضاً فرع من العلم الإلهي : إن العلم الإلهي يحيط بالموجودات إحاطة شاملة ، ولا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجودا متناه ، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ .

وبعد ، فقد أراد هذا الشيخ القديم من مشيخة المعتزلة أن يفسر الآيات القرآنية في إرادة الله وعلوه وقدرته وإحاطته بالموجودات من أمثال : « بكل شيء عظيم » و « أحصى كل شيء عدداً » و « بكل شيء محيط » . إنه لم يلجأ إلى تفسير لفظي أو ذوقى صوفى أو توفى مع ظاهر الآيات ، بل اقتنع — في محاولة من أربع المحاولات — مذهب الذرات ... مذهب الجزء الذى لا يتجزأ . من نسق الفلسفة العام ، ووضعه في صورة إسلامية واضحة المعالم . لم يذكر أحد أبداً من أعدائه أنه دنس به الفكر الإسلامى ، بل اعتنقه المعتزلة فيما بعد — اللهم إلا النظام ثم اعتنقه الأشاعرة على خلاف طفيف مع أبى المليل ، وحاربه عالم ظاهرى هو ابن حزم ، كما حاربه الفلاسفة الإسلاميون جميعاً ، الذين اعتنقوا — على تفاوت — إما مذهب الميراثى الأرسطائيسى ، وإما مذهب الفيزياء والصور الأفلاطينى الحديث .

(ب) مصدر المذهب النرى عند أبى المليل :

وهنا يأتى أيضاً السؤال الملم : ما هو النموذج الفلسفى الذى اختاره أبو المليل العلاف من بين نماذج الفلسفة النورية من قبل ؟ فهناك لوقيوس وديموقريطس وإنكساغوراس وأبيقور من اليونان ، ثم مذاهب المنود المختلفة في الجزء الذى لا يتجزأ . إننا لا نستطيع على الإطلاق أن نقول إن المذهب نبع كاملاً من أعماق فكر أبى المليل ، ونشأ نشأة مستقلة بعيدة عن كل مؤثر خارجي .

انتقل إلى العالم الإسلامى مذهب ديموقريطس النرى — كما قلنا من قبل — ومن المؤكد أن العلاف ، وهو في معترك الفلسفة ، قد عرف المذهب . ولكن ، هناك اختلاف كبير بين ذرية ديموقريطس وذرية العلاف : إن المذهب الديموقريطس مذهب آلى بحث ، تتحكم الآلية البحتة في مصدر الذرات ، بينما مصدر الذرات عند العلاف هو الله ، وهو كائن روجى وعاطل له إرادة مطلقة ، يخلق الذرات ثم يتدخل في العالم لكي يقوم هو بتحريكها وتسيكها ، قيام الحركة وحدوث السكون ، ثم إيجاد الجواهر واندمامها ، يتبع الإرادة الإلهية أى يتبع كلمة التكوين . . . كلمة كن ، فإذا اقتضت إرادته عدم الخلق ، انلعت الجواهر . وإذا كانت الجواهر أو الأجزاء التى لا تتجزأ قد وجدت في زمان وستنتهى في زمان ، والزمان حادث فهي أيضاً حادثة . وهنا الاختلاف الثالث بين جواهر ديموقريطس وجواهر أبى المليل العلاف ، فالأولى

باقية أزلية أبدية ، وهى أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم ، وهى بسبب اختلاف شكلها وحجمها علة لجميع كفيات الأجسام . . أما الثانية فهى حادثة أوجدها الله ، بل يحلقها دائماً . . أى أننا أمام نوع من الخلق المستمر ، يبقى ويدوم طالما اقتضت الإرادة الإلهية هذا الخلق . . فعلم الله باد ، ويتحقق فى كل آن . وقد حاول الأفلكون من فلاسفة اليهود من أمثال إسحق بن سليمان الإسرائيلي (المتوفى عام ٨٤٢٠م - ٩٣٢م) فى كتابه « الإستقسات » كما حاول الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون فى كتابه « دلالة الحائرين » رد مذهب المتكلمين فى الجزء إلى ديموقريطس ، وهذا خطأ بين لاحظته بينيس نفسه ، ولكن الفرق الأساسى بين مذهب ديموقريطس ومذهب المسلمين فى الذرة - كما بين الرازى والرجائى والشيرازى - هو أن ديموقريطس أنكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهمية ، وأنه يذهب إلى « . . . أن الأجزاء التى لا تنجز لا تقبل القسمة بسبب صلابتها ، أما المتكلمون فقد أنكروا انقسام الأجزاء التى لا تنجز انقساماً وهمياً . فهناك تباين بين المذهبين تماماً ، واختلاف كبير بينهما فالتشابه بين المذهبين إنما هو فى الاسم^(١) .

وهنا تنتقل إلى الفيلسوف الذى الثانى فى اليونان وهو أبيقور . وأبيقور يرى أيضاً أن الجواهر الفردة قديمة - وهنا يختلف مع أبى الهذيل والمسلمين عامة . ولكن ثمة تفسير جديد لنظريات أبيقور يكاد يقر به من المسلمين ، وهو أنه يقول بأن الأجزاء الفردة ليست هى الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة ، وذلك أن الأجزاء الفردة عنده هى أجسام ممتلئة فى الجهات ، ولها حجم ، وهذا ما يعده عن أبى الهذيل . ولكن أبيقور - فى ضوء هذا التفسير كما قلت لبعض عبارات غامضة تركها - يقول إن الأجزاء الفردة لها أجزاء متناهية فى الصغر ، وهذه الأجسام لا حجم لها ، ولا أجزاء لها . هل معنى هذا أنه كان مصبراً لأبى الهذيل ؟ إن هذه التفسيرات الغامضة للمذهب أبيقورى لم تستقر بعد ، ولذلك لا نستطيع أن نجزم بأنه كان مصبراً أبى الهذيل^(٢) .

وبحاول بينيس فى محاولة طريفة أن يثبت أن مصبراً أبى الهذيل العلاف والمسلمين فى نظرية الجزء الذى لا يتجزأ إنما هو مذهب المنود النظرية . وبالرغم من تحليله البارع للمذاهب المنود ومقارنتها بأراء المسلمين فى الجزء ، إلا أن المحاولة تبدو متكلفة مصطنعة .

أما الأستاذ برتزل فىرى أن مصبر الجزء الذى لا يتجزأ هو بقايا مذاهب غنوصية كانت منتشرة فى العالم الإسلامى ، فأخذها أبو الهذيل العلاف واستخدمها ببراعة نادرة فى صميم علم الكلام الإسلامى^(٣) .

(١) بينيس : مذهب الذرة ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٤٧ .

والحقيقة أن المشكلة لم تحل ، وفي حاجة إلى بحث أدق ، هل الفكرة أصيلة لدى هذا الفيلسوف الذى ظهر عدواً للفنوس ؟ أو أنه أخذها من اليونان ؟ أو من الفنوسية ؟

(ج) فكرة الجزء الذى لا يتجزأ عند الإشارة :

وقد وجدت فكرة الجزء الذى لا يتجزأ التى عرضت مجملها عند أبى الحلبي رواجاً فى العالم الإسلامى ، وأخذ بها بعد ذلك كثيرون من المعتزلة ، ثم وضعها فى صورتها الكاملة الإشارة ولا سيما أبو الحسن الأشعرى وتلميذه الباقلاني ، بل إنها أصبحت المذهب الرسمى للأشاعرة ومن ثم للمذهب الإسلامى كله .

يتكون العالم الطبيعى عند الأشاعرة—كما يتكون عند أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ من قبل— من جواهر وأعراض فالأولى هى محل الثانية فالجواهر إذن هى محل الصفات أو الكيفيات التى تحدث ، وحدها يكون من العرض ، أى أن ما يحمل على الأجزاء هى الأعراض فقط ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس .

واللوات أو الأجزاء التى لا تتجزأ ليس لها بقاء مكافئ مع ما لها من خصائص ثابتة : لها وضع ولا حجم لها ، ولا يماس الجزء جزءاً آخر ، وحلى هذا فهى متمايزة غير متصلة والسبب فى هذا أن العرض لا يمكن أن يكون إلا بجوهر عرض ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بجوهر آخر وهذا يئدى إلى انتفاء وجود الكل فى الخارج . لا يوجد فى الخارج إلا الجزئى فقط ، أما الكل فوجود فى ذهن .

والأجزاء التى لا تتجزأ ليس لها أيضاً بقاء زمانى—أعنى أنه إذا كان المكان ذرات مجموع فإن الزمان كذلك هو مجموع ذرات متصلة أو آتات ، يحدث الواحد بعد الآخر ، ولا صلة بين الواحد والآخر . والعرض لا يبقى زمانين ، والزمان يفطر فى الخلاء من حين لحين مع حركة عقرب الساعة . فالزمان على هذا للرأى ذرات أو نفع ولا يوجد إلا عند التغير ، وقد تحسك الأشعرى بهذا المبدأ : « والعرض لا يبقى زمانين أو وقتين ، أى أنها تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان—وهو الآن » ولا تبقى أبداً جزأين أى وحدتين .

وإذا كانت الجواهر متصلة وبتمايزة ولا يمكن أن تتحقق فكرة الكل فيها ، فهى لا تكون عدداً ولا امتداد ولا كمية (أى ما نصفه نحن من تكيف الجسم بالقرولات ، فيكون له متى وأين ومحل واتصال) إنما هى اعتبارات ذهنية كما قلنا ، أو هى نسب وإضافات يفرضها الفكر أو تبدعها الخيلة .

وهذه الاعتبارات أو الإضافات أو النسب ذاتية غير موضوعية . . وينبغى أن نميز تماماً بين الموضوع وبين الذات ، ونقول إن الذات ، هنا هى الخالقة لكل النسب والاعتبارات .

نحن لا نستطيع إطلاقاً أن نفهم علاقة أو نسبة خارج المعن ، إنما العلاقة أو النسبة تتكون في المعن وتكون بالنسبة لشيء ، وهذا ينطبق على المقولات جميعاً . . هي عمليات عقلية ولا وجود لها واقعاً - المهم - إلا الجوهر أى الجزء الذى لا يتجزأ ، ولكيفية أى حدوث الأعراض ، والمكان أى الخلاء الذى تتحرك فيه الجواهر . وهذه الذاتية تدعو إلى أقوى صورة في تحليل المسلمين لفكرة الإضافة ، ويلاحظ أن الرواقين من قبل قد توصلوا إلى أن الإضافة هي أيضاً يمكن أن تكون من عمل العقل ، ولكن لم يتلفوا في الطريق الذى اتلف فيه المسلمون .

(د) الأسباب التى دعت الأشاعرة إلى القول بالجزء الذى لا يتجزأ :

لقد وضع المذهب - كما رأينا - أبو الحليل العلّاف ، ثم أخذ صورته الكاملة لدى مشيخة الأشاعرة الأوائل . ولا شك أن الأشعرى كان يريد أيضاً أن يؤكد شمول الإرادة وشمول العلم وشمول القدرة الإلهية للموجودات ، ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت الموجودات متناهية وتنتهى إلى حد ، فيشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المطلقة .

ولكن لا بد وأن هناك مشكلة فلسفية ميتافيزيقية تكمن وراء التفسير الطبيعى المنبثق من التفسير الدينى : كان متفلسفة الإسلام يشرحون بالمادة الأرسطائية . . . يهوى أرسطو القديمة . كما كان هناك أيضاً أصحاب الميول القديمة من أصحاب أفلاطون ، يهوى بلذع ذرى أو بأجزاء لا يتجزأ أيضاً في هذه الميول القديمة المطلقة الرغوة ، ويتصلون بفلسفة أفلاطون من ناحية وبفلسفة ديمقريطس من ناحية . وهنا ، ويستند على النص الدينى ، أعلن أبو الحليل العلّاف مذهب الجزء الذى لا يتجزأ في صورته الأولى ، وأخذ به إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى والأشاعرة من بعده في صورة متكاملة . فلكي يعارض الأشاعرة حرك أرسطو الأولى غير المتحركة والمادة القديمة المتحركة ، وضعوا مذهباً يثبت أزلية الله وقدمه ، ويكون العالم فيه مكوناً من جواهر وأعراض تلحق بها حادثه ، وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولا بد لهذه الأعراض ولله الجواهر من محدث ، وهو الله ، والله يخلق هذه الأجزاء ، ثم تفتى ، فيمدد خلقها ، ووجودها يستند في كل الأحوال والأوتنة على التدخل الإلهى . . هذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر . . الإرادة الخالقة المطلقة . . قدرة الله ذات الفعلية المستمرة المتخلقة دائماً الموجودة والمعلومة دائماً ، تتلف بين الجواهر وتخلق الأعراض ، ثم تكف عن خلق الأعراض ، فتعلم الحوادث . . إن العادة قطع هي التى تظهر لنا الكون وحيداً في امتداده ، ولكنه في الحقيقة في تغير مستمر وغيان دائم . الإرادة والقدرة الإلهية فاعلة أبداً ، طاقة لانهائية ، تتناول الموجودات إعاداً وإتماماً وانتشاراً وتديراً ، تفعل كل ممكن وكل متخيل في العقل .

وقد أعلن الأشاعرة مقننين وتأخرين مبدأ أن العرض لا يبقى زمانين ، وأنكره أبو الحليل

الملائك ، وقال إن بعض الأعراض قد تبقى زمانين ، وذلك حتى يفقد فكرة الاستطاعة المعنوية . ولم ينتبه الباحثون إلى أن الأشامرة « اسميون » لا يؤمنون بوجود الكل في الخارج ، فالعرض « جزئى » يوجد فيعلم ، ولا عمل للقول أبداً بأن المتكلمين يؤمنون بوجود الكليات في الخارج . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله وأنه القائل على الحقيقة ، يؤدى إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باقى دائماً ، ثم ما يستتبع ذلك من تعدى فعل الأشياء بعضها إلى بعض .

وقد حاول مونك في كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ، وكونالد في « دائرة المعارف الإسلامية . مادة « الله » تشبيه الأجزاء التي لا تتجزأ عند المسلمين بالذرات الروحية Nonades عند ليبنتز ، ويرى كل منهما تشابه كلتا الفكرتين — إلى حد ما — في بساطة الذرات عند الاثنين وعدم انقسامها ، وأنها مبادئ للموجودات ، غير أنه يلاحظ أن الفكرتين «عارضتان في جبرهما . وقد لاحظ ماكونالد أن الأجزاء في الحقيقة ليست لها ماهية خاصة ، ولا تنمو على نظام معين ، بل توجد وتزول . وفكرة الماهية الخاصة تعود بالذات الروحية إلى الفكرة الأرسطاليسية عن المادة ولم يقبل المسلمون فكرة المادة وطمعها وإمكان تكيف المادة بالصورة . وإذا لم يكن للأجزاء التي لا تتجزأ عند المسلمين ماهية خاصة لأنها تستمد كل ما يلزم من تغير من الإرادة الإلهية . . كلمة « كن » التي تخلقها وتوجد ما ثم تخلقها ، بينا الذات الروحية عند ليبنتز لها ماهية خاصة ، ولا تستمد قوتها من قوة أخرى غير قوتها الذاتية .

وقد حاول ليبنتز أن يقيم علاقة تنظيم بين الذرات الروحية ، فأبدع فكرة النظام الأدنى السابق .

أما المسلمون فقد لجأوا إلى إرادة الله وقدرته ، وهي علة العمل عندهم .

المشكلة الإنسانية

(١) الإنسان :

قسماً — فيما سبق — كلام الله قسامين ، قسم حادث لا في عمل ، وقسم حادث في عمل . أما الأول : فهو كلمة التكوين ، كما سبق . وأما الثاني : فهو التكاليف من أمر رضى وطاعة ، وهي في عمل متحققة في أجسام . وأسلفنا أن هذه التكاليف قدرة للإنسان ، وقد أعطى الله له هذه القدرة ، ثم لم تعد له هو . ولكن من هو الإنسان ؟

يقول أبو الهذيل : إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، وهو

مكون من جسم وقس ، وروح وحياة وحواس . أما الجسم فكون من أباض ، كل بعض من أباضه لا يفعل على انفراد ، ولو أنه فاعل مع غيره ، ولكن التفاعل هو هذه الأباض .

أما النفس فلم يسطع لها أبو المليل تعريفًا محددًا ، إنما يقول : « هي معنى يختلف عن الروح ، والروح معنى يختلف عن الحياة والحياة عنده عرض ^(١) وانتهى من هذا التقسيم إلى أن الإنسان في حال نموه ملوَّب النفس والروح دون الحياة ، أما الحواس فهي أعراض وهي غير البدن ^(٢) . والنصوص هنا قليلة غامضة بشكل واضح . فالصلة بين الجسم والنفس والحواس وكيف تفعل ؟ متصلة أم منفصلة في الإنسان ؟ لا تعطى النصوص كما قلنا شيئًا هامًا على كثرة ما تكلم المحترلة في هذه المسائل ، وما ترك لنا من نصوص لغير أبي المليل فيها .

كيف يفعل الإنسان إلى المعرفة ؟ الحواس الخمس لا تعطى لنا المعارف الأولية اليقينية . وقد حاول بعض المحترلة أن يثبت أن النفس تنفذ من تلك الفتحات التي تسمى الحواس لكي تدرك الأشياء ، ولكن القول بأن ليس هناك إلا الحواس سيؤدي إلى إنكار كل يقين . أي أن الحواس لا تفعل أو تفعل إلا على محسوس ، وبمحسوس ، ولا نصل إلى إدراك ما وراء الحواس أو إدراك ما لا يمكن إدراكه بالحواس ، إلا بآلات لا تدخل للحواس فيها .

أما أبو المليل فقد ذهب إلى وجود قوة أخرى غير قوة الحواس وتعمل عليها هي الفكر ، وتفكر قبل ورود السمع يستطيع بداته أن يصل إلى معرفة الله بالدليل من غير خاطر ، فإذا لم يصل إلى هذا استوجب العقاب ، فهو يصل إذن إلى معرفة الأشياء في ذاتها ، الحسن منها والقيبح . وطبقًا لما عليه إدراكه لما يكون قدر الثواب والعقاب ^(٣) ، فالمقل إذن هو الذي يصل إلى معرفة الله . ولكن في نص آخر يقول « إن الإدراك هو علم العقاب » و « إن الإدراك يصل في القلب لا في العين ^(٤) » . . . هو يميز بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح : أعمال القلوب هي ما يعبر عنه في الأخلاق بالباطح ، والجوارح ما يعبر عنه بالعمل ، فالأصل إذن أعمال القلوب . وإذا كانت أعمال القلوب هي الباطح على أعمال ، فوجب إذن أن تقارنها الاستطاعة في حال العمل . الاستطاعة عند المحترلة جميعًا ، كما قلنا ، قدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان حاجة إليها إطلاقًا . . « الإنسان قادر أن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول ، والفعل واقع في الثاني ، لأن الوقت الأول وقت يفعل ، والوقت الثاني وقت فعل ^(٥) » أي أن الاستطاعة تلازم الباطح ، تلازمه حال « يفعل » ، لأن القدرة

(١) ابن حزم : الفصل ٥ ص ٢٧ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٣٣٩ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٩ .

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٣١٢ .

(٥) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٢٣٣ .

تكون هنا مستطعية، أى مستطعية أن تفعل أولاً تفعل ، أما حال فعل « أى بعد وقوع الفعل فليس يلزم أن تكون هناك استطاعة .

ولكن بعد أن فعل الإنسان فى الوقت الأول ، هل يستطيع أن يفعل فى الوقت الثانى ؟ يرى العلاف أنه يجوز أن يقدر الإنسان على الفعل فى الوقت الثانى ، ويجوز ألا يستطيع ، بل يقع العجز فيه ، « فإذا ما فعل الحركة فى الوقت الثانى ، وفعل معها كوناً بمنتهى كانت حركة بمنتهى . وكذلك إن فعل معها كوناً يسره كانت حركة بمنتهى . ثم إنه لا يستطيع أن ينتقل من حركة بمنتهى إلى حركة يسره ولا من حركة يسره إلى حركة بمنتهى . أى أن الحركة نوع من الأكوان ، ولكون هو تكيف الجسم فى المكان تكيفاً يشبه الموجحات تحت المقولات . وقد يجوز أن يقع العجز فى الوقت الثانى ، أى أن يحدث العجز فى الوقت الثانى بعد حدوث القدرة والاستطاعة فى الوقت الأول ، ويكون عجزاً عن فعل « لأن العجز عنده لا يكون عجزاً عن وجود ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة ^(١) » أى أن العجز يأتى فى الوقت الثانى ، ولكن الفعل باق ، إذن كيف نفسر وجوده بقدرة معدومة ؟

(ب) الفعل الإنسانى والتولد :

حاول المعتزلة تفسير نتائج العمل الذى يصدر عن الإنسان ، هل هذا العمل هو فعل الإنسان أو فعل غيره ؟ أو بمعنى أدق هل يحدث الفاعل فعلاً فى غيره أو لا يحدث الفعل إلا فى نفسه ؟ فالمتولدات عن عمل . كالألم المتولد عن اصطدام بشىء حسى ، واللذة التى تحدث عن الأكل ، هل يفعلها الإنسان أو لا يفعلها ؟

كان من المحم فى سياق المذهب الذى يقول باختيار الإنسان إلى أقصى حد ، أن يعضى أيضاً إلى اعتباره مسئولاً عن نتائج عمله ، فتكون المتولدات أيضاً لا تنسب إليه ولا تنسب إلى غيره ، وحادة عن أسباب تقع منه ^(٢) . وقد عبر التهانى عن التولد بأنه « هو الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة ، ويقابله المباشر ^(٣) » ، وحدده بعض المعتزلة بأنه « الفعل الذى يكون سببه منى ويحل فى غيره » وحدده الآخرون بأنه « الفعل الذى أوجبت سببه ، فخرج من أن يمكن تتركه ، وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيره » ، وفسره آخرون بأنه « الفعل الثالث الذى يلى مرادى مثل الألم الذى يلى الضربة ، ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة » . وقال الإسكافى ، أحد شيوخ المعتزلة ، بأنه : « كل فعل يتباً وقوعه على الخطأ دين القصد إليه والإرادة له فهو متولد ، وكل فعل

(١) الأشرمى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٣٣٢ .

(٢) نصر لطيف فى الفصل ، ج ٥ ص ٣٧ .

(٣) التهانى : كشف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ١٤٧ .

لا يتبى إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن التولد،^(١) وقد أخذ أغلب المعتزلة بفكرة التولد مع اختلاف في التفصيلات: ويكاد يكون أبو الهليل أول من تكلم فيه، وله مذهبه الخاص في التولد يختلف فيه عن بقية المعتزلة:

يرى أبو الهليل أن الأعمال الإنسانية تنقسم إلى قسمين: قسم تعرف كقيته كالحركة والسكون، وقسم لا تعرف كقيته كالأكوان والبرودة واليبوسة والجوع والشبع والإدراك والعلم. وقد أسلفنا أن الله أقدر الإنسان على الأولى ولم يقدره على الثانية. إذ لا عمل للقدرة فيها.

أما ما يتولد عن الأولى من أفعال فهو فعل الإنسان، يفعله في نفسه وفي غيره بسبب يحده في نفسه أو في غيره. كالحركة والسكون وما يتولد عنهما في نفسه أو في غيره. وما يتولد عن الضرية وعن الاصطكاك الذي يفعله الإنسان، أو ما يفعله في غيره بالأسباب التي يحدثها بنفسه، كإنسان قذف إنساناً بسهم، ثم مات القاذف قبل وصول السهم إلى المقلوب فألته وقته، فإن القاذف أحدث الألم، ولقتل الحادث بعد موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي. وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو ممدوم لسبب كان منه وهو حي، وليس يجوز أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسماً، فهي أشياء خاصة بالخالق ولا يستطيعها المخلوق.

أما ما لا تعرف كقيته كالأكوان والبرودة واليبوسة... إلخ. فهو فعل الله: وما تولد عنها متولد لا قدرة للإنسان عليه ولا مدخل له فيه.

ويختلف العلاف عن بشر بن المعتز في هذا، فهو يجعل تلك الأشياء كلها فعلاً للإنسان إذا كان سبباً منه^(٢).

وقد حاول الخياط أن يعلل مسألة التولد نقلاً عن أبي الهليل. إذ أن ابن الراوندي اتهم العلاف ومن معه من أصحاب التولد بأنهم يقولون بأن الموقى يقتلون الأحياء والأحصاء حقيقة لا مجازاً، وأن المدعويين يقتلون الموجدين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق. فأنكر الخياط هذا إنكاراً باتاً، وذكر أن الأحياء القادريين على الأفعال في حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال، فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم. طالما كانت تسير على السياق أو على السنة التي أوجدوها، وفعلت ما قصده من نتائج:

ويعلل الخياط هذا المثال الذي ذكرناه آنفاً عن قذف السهم بأن قذف السهم لا يعدو يكون فعل الله، أو فعلاً لا فاعل له أو فعلاً للسهم، أو فعلاً للقاذف.

وليس يجوز أن يكون فعلاً لله لأن هذا محال لأسباب متعددة، فإن الإنسان قادر على

(١) الأشمري: مقالات الإسلاميين، ج ١ ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) الأشمري: مقالات الإسلاميين، ج ٢ ص ٣٠٢، ٣٠٣.

الفعل ولا سلطان لقدرة أخرى عليه . إن الله لا يدخل في أفعال الإنسان ولا يرغمه عليها . فالإنسان مختار لأفعاله ، فإذا كان الله هو الفاعل فهل يجوز أن يقذف القاذف ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ؟ فتعلق القدرة الواحدة على الشيء الواحد بقادرين !!! وهذا محال . ويحدث قياساً على هذا مجالات متعددة ، جائز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجائز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق .

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم لأن السهم موات وليس يحيى ، وإذا كان كذلك لم يجوز منه فعل ، كما لم يجوز منه أن يختار وأن يريد . ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لفاعل له ، لأنه لا يجوز خلق لا خالق له ، وكتاب لا كاتب له ، فلم يبق إذن إلا وجه واحد ، هو : أن الفعل يتولد عن الفاعل ، إذا كان هو السبب له .

هذا في نطاق الأفعال ، أما في نطاق المعرفة ، فالمعرفة تحدث عند أبي الهذيل عن طريق التولد ، فإذا رتبنا قضية تولدت لنا نتيجة .

إن فكرة التولد تقوم على مبدأين كما سنرى بعد : مبدأ الحرية الإنسانية ومبدأ العلية ، وقد أخذ أبو الهذيل العلاف بالمبدأ الأول . وهذا يتناسق مع قوله بالتولد . ولكن بعض الفقرات الباقية من العلاف تنكر العلية ، فهو يجوز أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أرقاً طويلاً ولا يحدث لا الانحدار ولا المبطول بل يحدث السكون ، ويجوز اجتماع النار والقطن ولا يحدث الاحترق ، بل إنه غلا في هذا الباب أشد الغلو^(١) . وكيف يتفق هذا مع فكرته في التولد ! إن التولد بلا شك قائم على العلية .

(٢) الأسباب التي دعت المعتزلة إلى فكرة التولد :

١ - حرية الإرادة الإنسانية : تتفق فكرة التولد مع منطق المذهب المعتزلي عامة ، فهذا المذهب - الذي يقرر بأن ليس لله قدرة فاعلة فيما للعبد فيه فعل وبهذا نفوا عن الله العالم القديم والقدرة القديمة - يقول بأن الفعل صادر عن الإنسان ومن الإنسان : ولم يقف تصورهم للفعل الإنساني عند هذا فحسب ، بل سمو بهذا التصور إلى أكبر حد : فنسبوا ما ينشأ أو ما يتولد عن فعله من أفعال إليه ، يلزمه ويلحقه طالما كان تحقيقه ناتجاً عن غاية محددة من قبل . إنهم جعلوا الأسباب متصلة بمسبباتها ، وحققوا هذه الفكرة فيما يخص الإنسان . . ونحن نصل بهذا إلى أهم الأسباب التي دعت المعتزلة إلى القول بالتولد .

(١) الأعمري : مقالات ج ١ ص ٣١٢ وانظر بينيس : ملهب للقرن ص ٢٨ .
نفاة الفكر - أول

٢ - علاقة السبب بالمسبب أو قانون العلية : إن المعتزلة أقاموا الفعل الإنشائي في ضوء هذا القانون : قانون العلية ، أو الصلة بين العلة والمعلول . فوجدوا العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها . الأسباب موجبة لمسيباتها ^(١) . أطلق الإنسان السهم فقتل ، فالقتل إذن معلول لعله هي إطلاق السهم لغاية . فإذا تحققت الغاية . تحقق قانون الترابط العلى بين الحركتين وتولدت إحدهما عن الأخرى تولدًا لازماً . العلة إذن وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل ، فهي مؤثرة ببلاتها . وفي موجبة ببلاتها ^(٢) .

لم يقبل الأشاعرة فكرة التولد ، وأنكروا السبب الأول الذى أورده المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد ، لأن الفاعل هو الله . خلق الله الأفعال وكنسبها الإنسان من هذا الخلق ، فإذا ما قلعت الإنسان بالسهم ، لم يكن هو الفاعل على الحقيقة ، وإنما الفاعل هو الله فاعلة ليست هي المؤثرة ببلاتها ^(٣) .

أما عن السبب الثانى - وهو قانون العلية وانطباقه على أفعال الإنسان وأفعال الله - فلم يقبل الأشاعرة هذا أيضاً ، لأن أفعال الله لا يحددها سلطان ولا تخضع لقانون ، ويمحور أن يحول الله بين تحقيق السبب مع وجود المسبب ، يجوز أن يريد الإنسان إطلاق السهم ولا يريد الله فلا يطلق ، ويجوز أن يطلق السهم فيوقفه الله قبل أن يقتل . ويمحور أن ينطلق حتى يصل إلى المخلوف إليه فلا يقتله : « الاقتران فيما يعتقد في العادة سبب وما يعتقد في العادة مسبب ليس ضرورياً عندنا . بل كل شيء ليس هذا ذاك ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس بالضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا بالضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، ذلك أن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى لخلقهما على التساوق . لا لكونه ضرورياً في نفسه ^(٤) » . أما السبب الذى دعا الفلاسفة والمعتزلة إلى القول فهو مجرد المشاهدة . ولا دليل لم ولا برهان وراء ذلك : وليس لم دليل إلا مشاهدة حصول الاقتران عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه ^(٥) . لا حلية إذن بين الممكنات ^(٦) . وإنما تفسر حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا . والعادة عند الأشاعرة هي ما يتحقق في كل المناسبات أو كما يقول صاحب كشف اصطلاحات الفنون :

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤١٣ .

(٢) الزركشى : البحر المحيط ج ٥ ص ١٤٤ - ١٤٦ .

(٣) الزركشى : البحر المحيط ، ج ٥ ص ١٤٥ .

(٤) الفزائى : تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٦٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٦٦ .

(٦) الإيمى : المواقف ج ٤ ص ٩٩ شرح .

العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطوائف السليمة^(١) .

وقد تنبه الأشاعرة إلى أنه سيفترض عليهم بأن إنكار العلية يؤدي إلى محالات شنيعة؛ فإن من أنكر لازوم العلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها لم يكن لهذه الإرادة منهج متعين بل يمكن تنوعه وتبينه طبقاً لما يريد الشخص . جاز حينئذ لكل واحد منا أن يكون بين سماع ضاربية ونيران مشتعلة وجبال شائعة وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها . ومن وضع كتاباً في بيته فيجوز انقلابه كلباً ، أو ترك التراب فيجوز انقلابه مسكاً^(٢) .

يرد الأشاعرة بأن هذا لم يحدث قط ، ولكن لا شك أنه ممكن يجوز أن يقع ولا يقع . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص في النار فلا يحترق . فقد تغير صفة النار أو صفة الشخص^(٣) .

هنا نتبين لنا فكرة الأشاعرة : لقد تبين لهم ما في فكرة المعجزات من خوارق لا تسير على مقتضى الناموس الطبيعي ، وأن قدرة الله - وهي تظهر المعجزات - لا تخضع لقانون على أو عقل . أو بمعنى أدق رأوا التعارض بين القدرة الإلهية والقانون الملبي ففسحوا بالثاني لإيقاظ الأول . وقد فصلت في كتابي « متاهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي » موقف الأشاعرة من قانون العلية^(٤) .

* * *

تلك هي صورة عامة تركيبية لفلسفة أبي الهذيل العلاف ، طبقاً لما لدينا من مصادر . ولعل الأبحاث المستمرة عن كتب المعتزلة المفقودة تمدنا بمصادر أكثر . نستطيع بواسطتها أن نرسم الصورة النهائية لفلسفة أبي الهذيل العلاف . وننتقل الآن إلى صورة ثانية من فلاسفة المعتزلة : صورة إبراهيم بن سيار النظام .

(١) البهائي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ج ٢ ص ٩٧٧ .

(٢) النزال : التهاق : ص ٦٧ .

(٣) النزال : التهاق ، ص ٦٧ .

(٤) هل ساء النشار : متاهج البحث عند مفكرى الإسلام ، انظر الطبعة الثانية .

الفضل السابع

النظام

(٨٢٣١ - ٨٤٥ م)

أما اسمه الكامل فهو إبراهيم بن سيار بن هانيّ البصري المعروف بالنظام ، ويكنى أبا إسحاق . وقد ذكر عنه أنه من الموالي . والنظام أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامي ، صدر عن فكر مبدع ونظام فلسفي دقيق . وقد تنبه الأقدمون إلى ماله من قيمة عظيمة وأثر كبير . وقد شغلت هذه الشخصية القرن الثالث والرابع ، وتأثرت به الجامعات الفكرية - سواء كان أصحابها فلاسفة أو متكلمين ، أو شعراء أو أدباء - بحيث نجد اسمه يتردد على ألسنتهم جميعاً . وقد اعتبره ابن حزم^(١) ، وابن نباتة أعظم رجال المعتزلة إطلاقاً^(٢) . وقد ذكر عنه طائش كبرى زاده ، أنه شيخ من كبار المعتزلة وأهمهم . متقدم في العلوم . شديد الفوص على الحقائق^(٣) ، وهذا أيضاً ما يردده طائفة كبيرة من أهل السنة والجماعة .

واعتبرته المعتزلة أعظم رجال الفكر الإنساني بحيث يذكر ابن المرتضى عن بعض المعتزلة « أنه ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله^(٤) » . وقد ذكر المحافظ وكان من تلامذته والمتصلين به - أن الأوائل يقولون : في كل ألف سنة رجل لا نظير له ، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام . وقد ذكر عنه أن التحليل بن أحمد قال له - والنظام غلام - بعد أن سمعه : « يا بني نحن إلى السماع منك أحوج^(٥) » .

أما المحققون من الباحثين فقد اعتبروه أكبر متكلم فيلسوف . نجد هذا عند المستشرقين مثل ستين Stein وهورفيتز Horvitz وبكديوالد وديور . وقد ذكروا أنه أول رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية الأصيلة صلة بالفلسفة ووضعها للمذهب فلسفي يقوم على أسس متصلة . وقد أقام فلسفته ووضعها في إطارها الكامل الأستاذ الدكتور محمد عبد المادى أبو ريدة في كتابه الرابع « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية^(٦) » .

(١) ابن حزم : طرق الحماة ، ص ١٢٣ والفصل ج ٤ ص ١٧٤ .

(٢) ابن نباتة : سراج العيين ص ١٢٢ .

(٣) طائش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٤٩ .

(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٢٨ .

(٥) المحافظ : الحيوان ، ج ٣ ص ١٤٦ وابن المرتضى : المنية ص ٢٩ .

(٦) أنظر المرض المفصل لحياة النظام وفلسفته في كتاب الدكتور أبو ريدة ص ١ - ٩٠ .

(١) مقالته :

حفظ النظام العلوم الإسلامية كلها .. يقول الجاحظ : « ما رأيت أحداً أعلم في اللغة والكلام من النظام » .. درس الأدب ، ويقول ابن المرتضى عنه أنه « حفظ القرآن والإنجيل والتوراة والزمير وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيان »^(١) ، وقد ذكر عنه أنه كان أميناً لا يقرأ ولا يكتب ، ونحن لا يمكننا أن نصدق هذا ، وقد وردت آثار متعددة تثبت إجادته للقراءة والكتابة ، علاوة على أن معرفته بالفلسفة تثبت تهافت الأسطورة .
الغالبية بأمره .

عاصر النظام الرشيد والمأمون واتصل بالبرامكة ، ولكن شهرته الحقيقية كانت في عهد المعتصم ، أي أنه كان في وسط الحركة العقلية الفلسفية التي بلغت أوجها في ذلك الحين ، وقد اتصل بالنظام بفلسفة أرسطو خاصة ، وفلسفة غيره من فلاسفة اليونان عامة ، وقد تم هذا إما بواسطة مناقشاته مع المسيحيين في ذلك العهد وإما بقراءته لبعض الكتب اليونانية . ومن الأدلة على قراءته واتصاله بفلسفة اليونان ، بل وبالمذاهب الشرقية المختلفة ما يأتي :

١ - ما يذكره القاضي عبد الجبار من أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسططاليس فقال النظام : « قد نقضت عليه كتابه » ، فقال جعفر : « كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه فقال : « أيها أحب إليك أن أقرأه من أوله أم من آخره ؟ ثم انزع قرأ شيئاً فشيئاً ونقض عليه »^(٢) .
٢ - ما يذكره ابن نباتة من أن الملة فيها انتهى إليه النظام من مذاهب استبشعت منه ، أنه اطلع على كتب الفلاسفة وقال في كلامه إلى الطبيين منهم والإلهيين ، وأنه استبطل من كتبهم مسائل خلطها بكلام المعتزلة ، وهذا ما يذكره الشهرستاني أيضاً فيقول إنه « قد طالع كتب الفلاسفة »^(٣) .

٣ - يبدو أيضاً أنه اتصل بالفلسفة الشرقية اتصالاً مباشراً . يذكر البغدادي « أن النظام كان يقضى في حلقاته مجالس أصحاب الثنية من الفرس والسفسطالية الذين كانوا يقولون بكافؤ الأدلة » . ثم تردد في شبابه على مجالس الفلاسفة للمحدثين ، ثم صاحب في كهولته هشام ابن الحكم الرافضي الشيعي ، فأخذ عن هشام ومن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الباقى لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالطرفة التي لم يسبق إليها وهم واحد من قبله ، وأخذ عن التنوية قوله بأن فاعل الفعل لا يقدر على الجور والكلب ، وأعجب بقول البرامة بإبطال النبوات

(١) ابن المرتضى : اللية والأمل ص ٣ .

(٢) ابن المرتضى : اللية والأمل ص ٢٩ .

(٣) الشهرستاني : اللال والنمل ص ٦٠ .

ولم يحسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف ، فأنكر إعجاز القرآن في نظمته ^(١) .
وقد قتل هذا الكلام بنصه الإسفرائيلي ^(٢) .

احتوى النظام إذن ثقافة عصره ، وخرج بهذه الثقافات يضع مذهباً من أدق المذاهب
الفلسفية ، وينافع عن الإسلام قفاحاً شديداً ، ومع أنه لم يصلنا من كتبه شيء ، إلا أننا سنحاول
أن نقسر بعض أفكاره طبقاً للشذرات باقية .

(ب) كتبه :

ذكر بعض هذه الكتب أهل السنة ، وبعض ذكره المعتزلة ، وهي :

١ - الجزء : ذكره الأشعري في مقالات الإسلاميين ^(٣) . ونقل عنه بعض العبارات من
أقوال المسلمين في الجزء الذي لا يجزأ : ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب تلخيصاً لأقوال
أصحاب الجزء الذي لا يجزأ ، ثم قصه لهذه الأقوال ، غير أنه لا دليل واضح على هذا .

٢ - الحركة أو حركة الأجسام : يقول الأشعري في معرض كلامه عن الأجسام ، هل
كلها متحركة أم كلها ساكنة ؟ إنه قرأ في كتاب يضاف إلى النظام في هذا الموضوع أنه قال :
« لا أدري ما السكون ، إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وتبين أي تحرك فيه وتبين ،
وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتيادية ^(٤) » .

٣ - كتاب التنوية : ذكره البغدادي بقوله : « ومن عجائب النظام في هذه المسألة أنه
صنف كتاباً على التنوية وتجب من ذم التنوية الظلمة على فعل الشر ، مع قولهم بأن الظلمة
لا تستطيع فعل الخير . ولا تقدر إلا على الشر ^(٥) » .

٤ - كتاب في التوحيد : ذكره الخياط . وهو على ما يبدو في إثبات وجود الله عن طريق
الحركة ^(٦) .

٥ - كتاب العالم : ذكر بما يأتي : « ووصفوا النظام بالعالم لوضعه كتاب العالم ونصرت ما قال
الملاحدون » .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٣ .

(٢) الإسفرائيلي : التبصير ص ٤٣ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢١٦ - ٥١٧ .

(٤) نفس المصدر : ص ٣٢٤ .

(٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٧ .

(٦) الخياط الاقتصار . ص ١١٧٢ .

٦ - نقض كتاب أرسططاليس : ذكره صاحب النية والأمل . ولا أعلم على وجه اليقين أى كتب أرسططاليس نقضها ، ومن المرجح أيضاً أن يكون هذا الكتاب أحد فصول الكتب السابقة .

(ج) اتهام النظام فى دينه :

هاجم معظم مفكرى أهل السنة النظام ، واعتبروه ملحقاً من كبار الملاحدة ، وصوروا حياته تصوير رجل مستهتر يقضى جل وقته فى النسخ والتفجور . ونحن لا نسرع بتصديق هذا ، فقد اشتهر المعتزلة بأنهم رجال أشتياء وزهاد متعبدين . وقد دافع الحياط عنه دفاعاً مجيداً ، وذكر لنا فى مواضع عدة دفاع النظام عن الإسلام ، وقيامه فى وجه الملاحدة ونوعية والسمنية والفلاسفة . وذكر القاضى عبد الجبار أن النظام كان يقول وهو يجرد بنفسه : « اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى توحيدك . اللهم ولا أعقد مذهباً إلا مسنده التوحيد . اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لى ذنبى وصل على سكرة الموت^(١) » ، فأت لساعته . وهذا دليل على اتهام حياة رجل صادق ، لم يأل جهداً فى الدفاع عن الإسلام .

(د) فلسفته :

١ - المشكلة الإلهية

يتفق النظام مع المعتزلة فى تصور الذات ، فهو ينزهها التنزيه المطلق . وثبت ذاتاً قديمة ، ناهياً الصفات الزائدة على الذات .

(١) أما صفات الله فينكر النظام - متطابقاً فى ذلك أيضاً مع الاتجاه المعتزلى العام - صفات الله القديمة ، وخاصة صفات الذات . ويفسر حمل الصفات على الذات بأنه من ناحية إثبات للذات ، ومن ناحية أخرى نفي أصدقاء تلك الصفات عن الذات : « معنى قول عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قول قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه . ومعنى قول حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه » .. وصمم النظام هذا القول على سائر صفات الذات . ولكن أليس فى اختلاف الصفات المحمولة على الذات الدليل على اختلاف فى الذات وتمدد فيها ؟ فانخطف القول عالم القول قادر والقول حى ، بينا لا يمنع النظام الإثبات والوجود إلا للذات ؟ ! يرى النظام أن الاختلاف فى هذه الصفات إنما أتى من اختلاف أصدقاءها المنفية عن الله لا من اختلاف الذات نفسه ، فإذا ما أنكرنا أن يكون « كونه عالماً » هى « كونه قادراً » هى « كونه حياً » فذلك لاختلاف أصدقاء تلك الصفات من الجهل والعجز والموت . وهى الأصدقاء التى

مخلصها نقياً على الله : « إن قولي عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية وفي التضاد^(١) » ،
ومن ثمة أصبح من المؤكد اختلاف الصفات للذات .

ذهب المعتزلة بعد النظام إلى تفسيرات شتى لمسألة اختلاف الأسماء والصفات ، فلهبت طائفة منهم إلى أنه إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف الذات ، وذهبت طائفة إلى أن الاختلاف إنما حدث لاختلاف القوائد التي تقع عندها ، فله مقدورات والله معلومات^(٢) ... إلخ .

ثم حاول النظام أن يفسر التشابهات التفسير المعتزل الذي يخرجها عن المفهوم القوي ، ويجعل لها مفهوماً معنوياً يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه واليدان وغيرهما تفسر على هذا الأساس : « إننا نقول وجهاً تسمياً ونعتمد إلى إثبات الله ، لأننا ثبت وجهاً هو هو ، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل لولا وجهك لم أفعل ، أي لولا أنت لم أفعل^(٣) .

ويلاحظ أن النظام لا يطلق على الله الحياة والسمع والبصر ، لأنه لم يذكر شيء منها في النصوص الدينية ، إنما يذكر العلم والقوة : « أنزل بعلمه » ، « وأشد منهم قوة » .

(ب) العدل الإلهي وصلته بالقدر :

ذكرنا في معرض حديثنا عن القواعد العامة المشتركة بين المعتزلة أنهم أصحاب العدل ، وتفسير هذا أنهم أوجبوا على الله عمل الأصلح ، وهذا هو العدل الإلهي ، وقد نشأ عن هذا بحث عميقة في القدرة الإلهية ، هل يقدر الله على الظلم والجور أولاً يقدر ؟

وقد رأينا من قبل أن أبا الحلل يذهب إلى أن الله يقدر على الظلم والجور والكلب ، وعلى أن يجوز ويظلم ويكذب ، ولكنه لا يفضل ذلك لحكمته ، ومن المحال إطلاقاً أن يفعل شيئاً غير ذلك .

لم يوافق النظام على هذا ، وهو للفكر المستقل النزعة إلى أقصى حد ، وأتى بذهب أثار كثيراً من المنازعات الفكرية في العالم الإسلامي . أما جوهر هذا المذهب فهو أن الله لا يفضل الظلم قط ، بل لا يقدر عليه ، ولا يترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ، بل لا يستطيع ذلك ، قد يستطيع أن يترك شيئاً منها إلى ما يساويه : « قد يجوز أن يترك فعلاً هو صلاح إلى فعل آخر هو صلاح يقوم مقامه » ، أما ما هو دون فلا يستطيع . ولا يوصف الله بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ولا أن ينقص منه شيئاً ، وكذلك من نعم أهل الجنة ، ولا أن

(١) الأشمري : مقالات . ج ٢ ص ٤٧٦ .

(٢) الأشمري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٦٧ .

(٣) الأشمري . مقالات ج ١ ص ١٨٩ .

يخرج أحداً من الجنة ، ولا أن يستطيع أن يعذب الأطفال ، ولا أن يخطئهم النار^(١) . ويعمل النظام عدم صدور الظلم عن الله وعدم قدرة الله على فعل الظلم بما يأتي : « وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة جعلته على فعله ، أو من جاهل به . ولجلل والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »^(٢) . ويعمل الشهرستاني مذهب النظام بما يأتي : « إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقيح وهو المانع من الإضافة إليه فعلاً ، في تجوز وقوع القبح منه قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ؛ ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم^(٣) . ومعنى هنا أن حمل العدل على اللات هو إثبات اللات ، وهو في الآن نفسه نقي للعد ، أي نقي للظلم فمن يوصف بالقدرة على العدل فإن عدم الوصف يتضمن القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر إلا عن قبح ونقص .

(ج) نقد نظرية النظام في العدل الإلهي :

قوبل مذهب النظام بنقد شديد في العالم الإسلامي ، وأصاب الملهم من التحريف والتشويه ما خرج به من موضعه . وسنبين أهم الانتقادات التي وجهت إليه وردود النظام أو تلاملته عليها . إن أول من هاجم نظرية النظام هو ابن الراوندي - صاحب كتاب فضيحة المعتزلة - ومن العجيب أن كثيرين من أهل السنة استنلوا إلى أقوال هذا الملحد المريق في تقديم لرجال المعتزلة ، والنظام على الخصوص . وقد حفظ لنا الخياط جوهر نقد ابن الراوندي لأراء المعتزلة والنظام ، وتعليلا لأقوال هذا الأخير التي يفتن بها ابن الراوندي .

يتلخص نقد ابن الراوندي في فكرتين هامتين : الأولى : أنه يهيم النظام بتحديد قدرة الله . الثانية : إن فكرة النظام في العدل تنتهي إلى أن الله مطبوع أي مجبر .

النقد الأول : لابن الراوندي للنظام : محمودية القسرة الإلهية وتقييدها أو قدرة الله على نوع واحد من الفعل . يرى ابن الراوندي أن النظام ذهب إلى أن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحاله منه تركه - وبما أن النظام يثبت هذا - فإذا كان تنبئ أهل الجنة أصلح لهم من القضاء ولو لم يستحال على الله أن يبيهم^(٤) .

يلزم ابن الراوندي النظام هنا بأنه يلعب إلى أن القدرة الإلهية حيث تكون محدودة ومقيدة ، فلا يقدر الله على فعل إلا إذا كان هذا الفعل أصلح للناس ، فإذا كان هناك فعلاً أحدهما

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٢٧ ، ٢٨ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ .

(٤) الخياط : الانتصار ص ١٧ وما بعدها .

أصلح ، لم يفعل الله إلا هذا الفعل ، واستحال أن يفعل الآخر . ذلك أن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد .

يرى الخياط وهو يحكى عن أستاذه ، أنه إذا كان قد أحال القدرة على الظلم ، فإن القول بأن الله يقدر بعد الخبر ألا يفعل ما أخبر أنه يفعل — محال ولا معنى له ، فإذا ما طبقنا هذا على مسألة تصيم أهل الجنة — والله قد أخبر بأنه يغتدل أهل الجنة في الجنة — أصبح إذن من العبث أن نقول إنه يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار أو يفنيهم . ولكن ينبغي أن نلاحظ مسألة على جانب من الأهمية وهي أن الخياط مضى في استدلاله مستنداً على مقدمة كبرى لا يسلم بها الخصم ، إذ أن النزاع كله يتلخص في التسليم بإحالة القدرة على الظلم ، وهي فيما يبدو موضع النزاع ، وابن الراوندى لا يوافق على هذا إطلاقاً .

الثقة الثاني لابن الراوندى : الله مطبوع : ليس يجوز على الله — في مذهب النظام — ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه ، ومن هنا صار لا يقدر على تقديمه أو تأخيره . فليس هناك إذن فرق بين الله وبين المطبوع (المزعم) من خلقه . ويدافع الخياط^(١) عن النظام بأن الله عند النظام لا يفعل فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه ، إلا أن فعل الفعل — فركه يدخل عنده في دائرة فعل الأصلح ، فإذا ما فعل الله فعلاً فهو أصلح ما يفعله لعباده ، فإذا ما تركه لفعل ثان ، فإن هذا الفعل الثاني يكون مساوياً في صلاحه للفعل الأول ، ولا ينبغي أن يكون الفعل الثاني أصلح من الفعل الأول ، وأن يكون الأول دونه ، لأنه إذا كان كذلك لفعل الأصلح بدلاً من أن يفعل ما هو أقل صلاحاً أو ما هو دين .

هذا هو الله عند النظام .. غير مجبر ولا مطبوع . أما المطبوع فهو مسلوب القدرة على فعله أو على تركه ، ولا يختار هذا الفعل ولا يؤثره على غيره ، وأفعاله التي تصدر عنه من جنس واحد لا تنوع فيها ولا اختلاف ، بل هي متجانسة تجانساً كلياً : النار فعلها الواحد التسخين ، والثلج فعله الواحد التبريد وهذا هو المطبوع من الكائنات كلها غير الله^(٢) . وقد عبر الشهرستاني عن هذا الكلام بقوله : « إنه ألزم عليه أن يكون الله تعالى مطبوعاً مجبوراً على أن يفعل ، فإن القادر على الحقيقة من تخيير بين الفعل وبين تركه ، أجاب بأن الله ألزمتمنى في القدرة يلزمكم في الفعل ، فإن عندكم استحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً ، فلا فرق^(٣) ، أى أن النظام يقرر بأنه إذا ألزم بأن الله يكون مجبراً لأنه لا يقدر عنه على الباطل ، فإنه يلزمهم أيضاً بأنه مجبر لأنه يقدر عندهم على عمل الباطل ولكن لا يتحقق له هذا الفعل .

(١) اتخايط : الانقصار ص ٢٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٢٧ وما بعدها .

ولكن ما يليث ابن حزم أن يتابع ابن الراوندى في نقده للنظام : فيردد بأن نظرية النظام في أن الله لا يقدر على ظلم أحد أبداً ، ولا على شيء من الشرور ، وأن الناس يقدرون على كل ذلك ، وأنه تعالى : لو كان قادراً على ذلك ، لكنا لا نأمن أن يفعل ، أو أنه قد فعله ، إن هذه النظرية ستؤدى إلى أن الناس عند النظام أتم قدرة من الله تعالى . ويلهب ابن حزم في إزماته فيقول : إن النظام يقرر أن الله لا يقدر على إخراج أحد من النار أو إخراج أحد من الجنة ولا على وضع طفل في النار ، وأن الخلائق كلها ، ناساً كانوا أو جنّاً أو ملائكة ، يقدرون على ذلك . فكان الله عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه ، وكان كل واحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى . ويرى ابن حزم أن النظام والعلاف ، شيخي المعتزلة ، قد انصفا على أن الله لا يقدر على أصلح مما عمل هو من الخير وبالتالي فإن قدرته على الخير متناهية ثم مضى النظام بجيلاً ، فذهب إلى أن الله تعالى لا يقدر على الشرور جملة ، فجعله عديم القدرة عليها ، عاجزاً عنها ، ونهى ابن حزم خلال إزماته هذه ، إلى تكفير كل من العلاف والنظام^(١) .

أما عن اتصال الشكل يشكله في بعض الحالات ، وفارقه له ، فيرى النظام أن الشكل إنما يفارق شكله الذى من طباعه الاتصال به ، إذا ما حدث ثمة مانع يمنعه من أن يتصل به « وجود شيء يمنع الحجر من الانحدار ، والماء من السيلان ، والنار من التلهب والارتفاع ، أما إذا ترك الشيء وطبعه ، فلا يمكن إلا أن يحصل الشكل بشكله » يقول النظام « وليس للمانوية أن يصلوا في إنزاله ما سألناهم عنه بمثل هذا ، لأنه لا مانع النور والظلمة من أن يمتزجا ، أن طباعهما الامتزاج ، إذا لم يكن ثالث سواهما ، ذلك أن الامتزاج عند المانوية قاعلة مسلمة ، إذ النور والظلمة يمتزجان ، فيغلب أحدهما على الآخر ، أما عند النظام ، فلا يمتزج الله إلا يشكله ، وليس ثمة ما يمنع اتصاله بهذا الشكل .

ولكن نقد مذهب النظام ومحاولة ربطه بالثنوية يظهر ثانية لدى متأخري الأشاعرة ، فيحاول الرازى أن يصل بين الفكرتين ، فيرى أن النظام أخذ فكرة العدل الإلهي عن الثنوية . ثم يعرض الإيجي للأمر فيذهب إلى أن مذهب أهل السنة والجماعة هو أن قدرة الله متعلقة بسائر الموجودات . ثم يأتي بآراء مخالفه : الأولى : الفلاسفة : وهم يرون أن الله لا يصدر عنه مباشرة إلا بأثر واحد . والثانية : المنجمين : وهم يقولون : إن المؤثر في عالم المنصريات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة . الثالثة : للثنوية : وقد قالوا : إنه تعالى لا يصدر عنه إلا الخير ، أما الشر فن عند الإنسان . الرابعة : النظامية : وقالوا إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح^(٢) . وصاحب المواقف لا ينسب قول النظام صراحة للثنوية ، ولكنه يربطه في السياق تقريباً لا ينجي ملوله .

(١) ابن حزم : الفصل ٢ ص ١٣٩ وما بعدها .

(٢) شرح المواقف ج ٨ ص ٦٠ - ٦٤ .

(د) مصادر نظرية العدل الإلهي عند النظام :

لا شك أننا لا نجد نظرية العدل الإلهي عند النظام عند سابقه إلى المليل الملائم . ولكن من الواضح أنها تطور لفكر الأخير ، فبينما يذهب الملائم إلى أن الله يقدر على فعل الظلم ، ولكن لا يفعله ، يذهب النظام إلى أن الله لا يستطيع فعل الظلم ، ولا يقدر عليه . ولكن حاول المؤرخون القدامى أن يمتسوا مصدراً خارجياً لنظرية النظام . فذهب بعض هؤلاء المؤرخين إلى أن هذا المصدر هو الفلسفة اليونانية ، وذهب البعض الآخر إلى أنه هو الفلسفة المانوية .

أما عن المصدر الفلسفي ، فيعبر الشهرستاني عنه أحسن تعبير ، جرياً على عادته ، في وصل آراء عصبوم أهل السنة الفكرية بمصادر أجنبية ، فذكر أن النظام ، إنما أخذ مقالته في العدل الإلهي من قدماء الفلاسفة « حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ، لما أبدعه وأوجده هو المقتدر ، ولو كان في علمه ، ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً قريباً وصالحاً لفعل^(١) .

ويذهب هورفيتز إلى أن الفلاسفة اللين يعينهم الشهرستاني هم الرواقية ، وأن فكرة النظام هذه إنما تعود إلى فكرة الرواقية المشهورة التي تتلخص في هذا المبدأ الشائع أليس في الإمكان أبدع مما كان . ولكن الدكتور أبو ريدة ينكر إنكاراً باتناً تأثر النظام بالرواقية في فكرة العدل الإلهي . ويرى أن هورفيتز قد تكلف بعيداً وذهب شططاً ، وأنه استند على أقوال البغدادى والشهرستاني ، وبخاصة الأول الذي لا يضع أقوال النظام في صورتها الحقيقية^(٢) .

أما المصدر الثوري لفكرة النظام في العدل الإلهي فيمضي كالآتي : إن الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع أو لتجنب سوء ، ولكنه يفعله لحسنه وشرفه ، وفعله يقضى عليه بحسنه ، وإذا كان الله لم يفعل العدل إلا لحسنه . وشرفه ، فإنه لم يزل عالماً بهذا . ولكن إذا كان الله لم يزل عالماً بالعدل وحسنه ، ألا نستطيع القول بأنه لم يزل فاعلاً له ؟ ينكر النظام هذا ، ويقول ابن الروادى ، إن هذا الإنكار يشبه سواء بسواء إلزام النظام للديسانية .

قولهم : « إن الظلمة مزجت النور وقد تأذى بمزاجتها . إن النور لم يزل متأدياً بالظلمة ، وأنه إنما مزجها لتأديه بها ، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل مزاجاً لها » .

يرد الخياط على هذا ، بأنه لا وجه لإلزام النظام القول بأن الله لم يزل فاعلاً من أنه نظير قول الديسانية بالحجج السابقة ، إذ لا يوجد ارتباط بين المذهبين ، ويفصل بينهما بقوله بأن

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٧ .

(٢) د . أبو ريدة : النظام ص ٩٤ .

« الديبصانية زعمت بأن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع ، وأن خشونة الظلمة وتأذى النور بها جوهر وطباع ، قال إبراهيم : فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل مازجاً للظلمة ، فإذا كان مزاجه لما عند تأذيه بها حكمة ، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه ، واما كان من طباع الشر فغير مفارق له » .

أما الله عند النظام فلا يفعل العدل مطاعاً ، أى بالطبع ، لأنه غير مجبر على فعل العدل ، وإنما يفعله باختيار منه لقوله . فإذا شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، ولا بد له من أن يكون متقدماً على أفعاله ، وأن يكون مرجحاً قبلها .

تهبط الاختلافات بين النظام والثنوية على صورة أوسع في مناقشة بينه وبين المانوية أو المانوية ، وقد ذكرها ابن الراوندى وعلق عليها باللاحظ أيضاً وقد حاول ابن الراوندى أن يلتصق في المانوية المصدر الحقيقي لفكرة النظام عن العدل الإلهي ، كما حاول هذا من بعده ، ولكن للوجاهة أخرى ، أعلمه المختلة من الأشاعرة . وقد حاول الأشعري ، وهو يصعد تأريخ قدي لتفكر النظام أن يرد مذهب النظام في المختلة إلى أصل ثنوي . يقول : المختلة هو أن كل شيء قد يداخل ضده . وخلافه ، ويقول « قال أصل الثنية إن امتزاج النور بالظلمة على المختلة التي ثبتها إبراهيم إن الأشعري - في إيجاز - يحاول أن يصل بين مذهب النظام في المختلة وبين أصل من أصول الثنوية وهو الامتزاج^(١) ويتابع البغدادى الأشعري في هذا ، فقرر أن فكرة النظام في العدل مأخوذة من الثنوية^(٢) .

وسنحاول نحن أن نوضح فكرة ابن الراوندى فهي أساس ما وجه إلى النظام من انتقادات وتلخص فكرة ابن الراوندى في أن النظام ألزم للمانوية بأن علة مهابية النور والظلمة إما أن تعود إلى الطبع ، وإما أن تعود إلى الاختيار ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً وراء هذا . فإذا كانت تعود إلى اختيار فإن النور بما له من قدرة على الاختيار قد يختار الباطل ، وكذلك الظلمة . بقيس ابن الراوندى هذا المذهب على قول النظام بأن الله مختار يختار العدل ، وليس ثمة سبيل لاختياره لاجور والظلم . « وإن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكله وإن كان يفارقه في بعض الحالات » أى أن الأفعال التي تلحق الشيء إنما تكون في طبيعة هذا الشيء ، فالأفعال العادلة تلحق وتصلب عما كانت طبيعته عادلة . والعكس بالعكس ، ولكن قد يحدث ما يحول دون تحقق هذه الأعمال : وينهى ابن الراوندى من هذا إلى القول بأنه ليس بين هذا أن يفارق الشكل شكله بعد أن اتصل بطباعه ، وبين أن يمازج الظلمة النور بعد أن تباينا بطباعهما ، ليس بين القولين أدنى اختلاف .

(١) الأشعري مقالات : ج ١ ص ٣٧٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١١٤ .

يرد النظام على هذا « بأن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة . وحمله على موجود يثبت حدوث من وصف به ، والله غير ذلك عنده أى أنه غير ذى آفة .. أو جسم حادث ، فلا يفعل الله الظلم » ثم إذا كان الأمر كذلك فإن الحياض ينتهى إلى القول بأنه لا يجوز للمانوية أن تحتل بمثل علته ، لأنهم يذهبون إلى أن النور يجلب المنافع ويدفع المضار ، وتتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة ، فإذا تغلب كل هذا على النور فإنه لا يعلم شيئاً ، فإذا كان كذلك فلا دليل لم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه ، هذا إن زعموا أن الله مختار ، فالزعم أن يجوز وقوع الخير من الظلمة ، وللشر من النور بما قرره^(١) .

ويدل على أن المسألة كلها تعود إلى فكرة كل من النظام والمانوية عن الله ، فنجد أولاً أن وحدة الله عند النظام — وهو يتابع في هذا روح المذهب المعتزلى — تختلف أشد الاختلاف عن ثنية الكائن الأول إلى نور وظلمة عند المانوية ، فالحق عند النظام واحد لا تعدد فيه ولا تشكل ، بسيط لا تركيب فيه .. والواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد . بينما يذهب المانوية ، والتنوية على العموم ، إلى وجود أصليين قديمين يصدر عن كل منهما فعل خاص به . ثم إن المسألة تعود ثانياً إلى فكرة النظام عن الخير والشر ، فالأول فعل أصلى في الوجود يصدر عن الموجود القديم الأزلى ، بينما الثانى فعل غير أصلى لا يلحق حتى وجود الإنسان إلا لحوقاً عرضياً . ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله ، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالإنسان وعالم الملائكة أحياناً . وعلى هذا نستطيع أن نقس ما تضمنته النصوص الدينية من خطيئة بعض الكائنات التى هى دين الله كإبليس ، أو خطيئة آدم . أما التنوية .. وتشرك معها أغلب الفلسفات القديمة ، فكان أصحابها إما حزينة ، أو أما ذات نظرة تشاؤمية في موجد الموجود .. حاولت أحياناً — حين رأت قصر الحياة — أن تلتصق في الأساطير بعض العزاء ، وحاولت حيناً آخر أن تفسر الشر والباطل على أنه أصيل في هذه الحياة ، وأن له مصدراً قديماً يصدر عنه ولا مبدئ إلى الفكاهة منه . ثم فرق ثالث بين فكرة كل من النظام والمانوية عن الله : هو أن المانوية كانت جبرية المذهب ، بينما نشر للمعتزلة الإسلام على أنه مذهب الإرادة الإنسانية الحرة . وفي كل هذا تختلف الأمم القديمة عن العالم الجديد الذى حاول أن ينظمه الإسلام ، وحاول أن يتخلص فيه من الشر والباطل .. وقد حمل لواء هذه الفكرة مشيخة المعتزلة وفي مقدمتهم النظام .

وأما فيما سلف تهافت فكرة التماس مصدر العلاقة عند النظام لدى التنوية . وهذا يؤدي بنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفكرة في غير المذاهب التنوية ، أى هل نستطيع أن نلتصق لها مأخذاً لدى اليونان ، ونحن لا نجد لهذا المذهب شيئاً عنهم ؟ حقاً لقد ذهب أفلاطون

إلى القول بأن مثال الخير لا يصدر عنه إلا الخير ، ولكن الفكرة لا نجد لها صورتها الكاملة لديه . ويستبعد كثيراً أن يكون النظام قد أخذ منه . ثم إننا لا نجد لها أيضاً شيئاً عند أرسطو . ولا الرواية من بعده ، وبهذا نستطيع الجزم بأن الفكرة أصيلة في جوهرها وتفصيلها .

(هـ) الإرادة الإلهية :

ينكر النظام إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية ، ذلك لأن الإرادة في إطلاقها على الله على نوعين : إما إرادته لأفعاله ، وإما إرادته لأفعال عباده . أما إرادته لأفعاله ففسر بأنه خلقها وأنشأها : « إن الوصف لله بأنه مريد للتكوين الأشياء معناه أنه كونها ، وإرادته للتكوين هي تكوين^(١) . أما إرادته لأفعال عباده فعناه أنه أمر بها أو يجبر عليها أو ناه عنها : « الوصف له بأنه مريد لأفعال عباده فعناه أنه أمر بها والأمر بها غيرها . قول إنه مريد للساعة . معنى ذلك أنه يحاكم بتلك الساعة غير بها » ، وينبغي أن نلاحظ أن إرادته لأفعاله هي أفعاله . فإرادة التكوين هي التكوين ، ولكن فيما يخص أفعال العباد يقول : « إن الأمر بأفعال العباد والحكم بها غيرها »^(٢) أى أن أمر الله أن يعمل ، ونهيه عنه غير حدوث الفعل أو عدم حدوثه من المخلوق ، وفكرة علم الإضافة الحقيقية للإرادة إلى الله نشأت عند النظام من تصوره للإرادة بأنها تستلزم حاجة من جانب المريد ، تعالى الله عن ذلك .

٢ - العالم الطبيعي

(أ) خلق العالم :

ذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن ونبات وحيوان وإنسان . ولم يتقدم خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه . أما التقدم والتأخر فلا يكون في وجودها أو في حدوثها وإنما في صدورهما من أمكنها ، أى أن الله أكن بعض الموجودات في بعض . فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أى حدث لها حركة . وليست هذه الحركة حركة الثقل عنده بل مبدأ تغير . يقول الشهرستاني : « إنه يثبت الحركة في الوضع كما يثبت الفلاسفة الحركة في الكيف والحكم والوضع والأين » أى في بعض المقولات الأرسطية ، على أن هناك خلافاً كبيراً بين النظام وأرسطو فهو يقصر الحركة على الوقت ولا يأخذ بالمقولات الأرسطية . وقد تنبه الشهرستاني إلى هذا فقال : « إن له في الجواهر وأحكامها خبط مذهب يخالف مذهب المتكلمين

(١) الأشرى : مقالات الإسلاميين ، ص ١٩٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٩١ .

والفلاسفة^(١). ويضيف ابن الراوندى إلى هذا « أنه محال عند النظام في « قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً ». وينقض الخياط هذا نقضاً شديداً ، ويقول إن النظام كان يذهب إلى أن الله يقدر على أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثلها لا إلى غاية ولا إلى نهاية ، ثم إذا كان الله قد خلق الموجودات جملة فإن آياته ومعجزاته لم ينقضاها إلا وقت حدوثها^(٢) .

يرى البغدادي أن النظام افترده هذا القول بين المسلمين : بل يخالف به أهل الأديان الأخرى من يهود وسحيين . وقد اختلف للمسلمين قبل النظام في خلق السموات والأرض أيها أسبق ؟ والمعتزلة نفسها : وخاصة البصرية قالت بأن الله خلق إرادته قبل مراداته . واعتقدوا جميعاً بأن بعض الأجسام حدث قبل بعض الآخر . وأبو المنجل يري أن خلق قوله الشيء « كن » قبل خلقه للأجسام والأعراض .: أما قول النظام عند البغدادي فهو يساوى ، أو هو أشد من ، قول الدهرية ، وهؤلاء قالوا بأن الأعراض كلها كامنة في الأجسام ، وأن وصف الأجسام بها إنما تمين بظهور بعض وكون بعض آخر . ويرى البغدادي أن كلا المذهبين : مذهب النظام في الظهور والكمون في الأجسام ، ومذهب الدهرية في كون الأعراض وظهورها سيؤديان إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض^(٣) .

أما الشهرستاني فيقرر : أنه أخذ هذا المذهب من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وخاصة الطبيين لا الإلهيين^(٤) . ويبدو أن الفلاسفة الطبيعيين الذين يشير إليهم الشهرستاني أنكساغوراس . والشهرستاني نفسه في كلامه عن أنكساغوراس يذكر أنه أول من قال بالظهور والكمون . ولكن هورفيتز يرجح أن النظام تأثر في مذهب هذا بالرواقية ، وأن النظام قد تأثر بفكرة العلة البدئية عند الرواقية . وقد كتب الدكتور عبد الحمادى أبو ريدة في أصول نظرية الكمون عند النظام وناقش هورفيتز وهورتن - الأول في رده النظرية النظامية للرواقية ، والثاني في ردها لأنكساغوراس - وبين أبو ريدة أنها فكرة نظامية أصيلة مرتبطة بأصل التوحيد عنده^(٥) .

(ب) نقد لفكرة الجزء الذى لا يتجزأ وعلاقته بفكرة الطفرة :

لم يقبل النظام فكرة الجزء الذى لا يتجزأ ، قال : « لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من التجزؤ^(٦) » .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٤ .

(٢) الخياط : الانصاف ص ٣٢ - ٣٥ .

(٣) البغدادي : الفرق ، ص ١٢٨ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٣٨ .

(٥) أبو ريدة : النظام ١٤٠ - ١٥٧ .

(٦) الأخرى - مقالات الإسلاميين ص ٣١٨ .

ونقل الخياط هنا عن النظام فقال : « أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة أجزاء لا تنجزاً وزعم أنه ليس يجزء من الأجزاء إلا وقد يقسمه الوهم إلى نصفين »^(١) ويشير إلى هذا أيضاً الشهرستاني ، ولكنه يتابع منهجه المقارن فيذكر أن النظام وافق الفلاسفة في قولهم هذا^(٢) أما البهنادي فيرى ، بعد أن شرح قول النظام ، أن فكرته عن تنامي الأجزاء إلى لا غاية ، تحيل كون الله عيلاً بالأجسام^(٣) . ولكن الخياط يلعب إلى أن قسمة « الجزء عند النظام قسمة وهمية - أي بالقوة لا بالفعل ، فيقول : « وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تنجزاً ، وزعم أنه ليس هناك جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم نصفين » أي أن النظام كما يقول الدكتور أبو ريدة كان يقول « بقسمة وهمية ذهنية احتيالية » كما يرى أن نقول الخياط ثبت أن النظام كان يؤمن بأن الأجسام متناهية في مساحتها وذرعها^(٤) .

نعود إلى سياق النقد : إذا كانت الأجسام تنجزاً ، ولا يمكن انتهائها إلى ما لا جزء له ، فإن المكان حيث يمكن انقسامه إلى أجزاء لا تنتهي ، وهنا تقابل النظام مشكلة دقيقة هي : كيف تقطع في مسافة يمكن تناميها مكاناً لا نهاية له ؟ يجب النظام على هذا بفكرة الطفرة ، والطفرة عنه « هي أن الجسم قد يكون في مكان ثم يطفئ منه إلى المكان السادس أو العاشر منه من غير معنى بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر ، فإذا ما مشت عملة على صفر من طرف إلى طرف وتكون بهذا قد قطعت مكاناً لا نهاية له ، فإن بعض ما قطعت كان بالمشى ، وبعضاً كان بالطفرة »^(٥) .

(٥) الحركة عند النظام :

إن فكرة النظام في الطفرة تتفق مع فكرته في الحركة ، فالأجسام عنده كلها متحركة ، وهي تتحرك في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة . والحركة عنده حركتان : حركة اعتياد ، وحركة نقلة . أما الأولى فهي الحركة الخفية ، وأما الثانية فهي الحركة الظاهرة . فالحركة إذن صلي نوعين : حركة اعتياد في المكان ، وحركة نقلة عن المكان^(٦) . والحركات كلها جنس واحد^(٧) ، ومحال أن

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٢ .

(٢) الشهرستاني : الملل ص ٢٨ .

(٣) البهنادي : الفرق ص ١١٣ - ١٢٣ .

(٤) أبو ريدة : النظام ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٥) البهنادي : الفرق ، ص ١٢٤ وانظر أيضاً النية والأمل ص ٢٩ ، وللال والنمل ص ٣٨ - ٣٩ .

(٦) الأفرى : مقالات ، ص ٣٢٤ - ٣٤٧ .

(٧) نفس المصدر ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

تعمل الذات فلعين غطفين ، أى لا يصدر عن الذات إلا شيء كل واحد . وهذا الكلى هو الحركة . أما السكون فلا يتحقق إطلاقاً بل إن الجسم يتحرك فيه ، أى أن سكوت الإنسان في المكان معناه أنه كان فيه وقتين . ومعنى كونه فيه وقتين أنه تحرك فيه وقتين^(١) ، أى أنه يتحرك في المكان حركتين بينما نحسب أنه ساكن فيه . ويلعب النظام باللعب إلى نهايته : « إن الأجسام في حالة خلق الله أيضاً كانت متحركة حركة اعتياد^(٢) » .. إن أثر الرواقين ظاهر تماماً ، فحركة الاعتياد هي حركة الثبوت عند الرواقين .

لم يوافق المحتلة على فكرة النظام ، ولا سياً أبو المليل . وقد أنكر أن يتقل الجسم من مكان إلى مكان لم يعض إلى ما قبله ، وأنكر أن تكون الأجسام كلها متحركة . بل قال إنها تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة . والحركة والسكون من الظواهر التي لا يمكن إنكارها . ولم يوافق أيضاً على فكرة أن السكون هو الكون ، وأن الحركة هي المظهر ، فإذا ما ظهرت الأجسام ، كانت دائماً متحركة . لم يوافق العلاف أيضاً على أن الجسم في حال خلق الله له متحرك بل يرى أنه لا ساكن ولا متحرك .

(د) تكوين العالم الطبيعي :

إذا لم يكن العالم مكوناً من أجزاء لا تتجزأ ، فن أي شيء يتكون عند النظام يتكون من أعراض ، والأعراض هي أجسام لطيفة عنده ، وهذا تفسير روافي . ولكن العرض الوحيد الثابت هو الحركة ، والله لا يعطي الناس القدرة على كل شيء من الأعراض سوى الحركة : « ولا يفعل الإنسان سوى الحركة » وإنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه ، وأن الصلاة والصيام والإرادات والكرامات والعلم والجهل والكذب وسائر أفعاله حركات . وكذلك سكوت الإنسان في المكان إنما معناه أنه كان فيه وقتين . وكان يزعم أن الألوان والأصوات والعلوم والآلام أجسام لطيفة^(٣) . أى أن الأعراض عندهم على نوعين : نوع أقدر الله الإنسان عليه ، ونوع لم يقدره عليه : الأولى هو الحركة وما يتدرج تحتها من صفات ، والثاني ما لا دخل له في التوصل إلى معرفته وكأنه ولا يجوز أن يفعله الإنسان ، إنما يفعله الله : « إن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء كتحباب الحجر عند دفعة الدافع ، وتغذره عند رمية الرامي به ... إلخ » وكذلك الإدراك من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة ، ومعنى

(١) الأشرى : مقالات ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٢) الاعتاد هو الدفع أو التقصد - ويفسر ابن سينا الاعتاد بقوله (الاعتاد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنه من الحركة) .

(٣) الأشرى : مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠٤ .

ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر على أن يقعب إذا دفعه دافع ، وكذلك سائر الأشياء المتداولة^(١) هذا يفسر قول الشهرستاني : « إن كل ما جاوز عمل القدرة من الفعل فهو فعل الله بلحجاب الخلق ، أى أنه تعالى طبع الحجر طبعاً ، وخلق خلقاً إذا دفعه دافع اندفع^(٢) . وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً^(٣) » .

والجوهر عند النظام يتألف من اجتماع الأعراض ، ويبدو أن السبب في تصويره هذا هو أنه لما لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات فإنه لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر أو جزء منه .

٣ - الإنسان

(١) الروح والبدن :

يقول النظام : الإنسان هو الروح ولكنها متداخلة في البدن وشابكة له ، وأن كل هذا مع كل هذا ، وأن البدن آفة عليه وحاجز وضابط له . وحكى زرقان عنه أن « الروح هي الحساسة الداركة وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة^(١) » . الذى نستخلصه من هذا النص هو أن الإنسان عنده هو الروح وأن الجسم سجن له وآفة . وأن القوى المحسة والمدركة إنما تعود كلها إلى النفس . وفي نص آخر ، : « الروح هي الجسم هي النفس ، وزعم أن الروح حى بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقدرة معنى غير الحى والقوى ، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة له وباعث له على الاختيار . ولو خلس منه لكائنات أفعال على التولد والأضرار^(٢) نلاحظ أن هذا النص يعبر عن الروح بأنها جسم ولكنه في نص آخر يقول : « إنه جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف^(٣) » ويذكر للكبرى نص النظام « إن الروح جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف الذى هو يرى ويمس وأنه هو القمات دين الكثيف^(٤) » . وإذا كان الإنسان هو الروح فالروح هي القاعة إطلافاً ، والعلوم والإرادات حركات لها .

يعاول الشهرستاني أن يحدد المصدر الذى استمد منه النظام فكره هذه فيقول : « وهذه

(١) نفس المصدر نفس الصفحة .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل . ص ٣٨ .

(٣) الأشعري : مقالات . ص ٢٣١ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٢ .

(٥) الكبرى : مقالات ص ٧٠ .

بعبارة مقالة الفلاسفة ، غير أنه تقاصر عن إدراك مناهجهم قال إلى قول الطبيعيين منهم : إن الروح جسم لطيف مثاليك للبدن مدخل للقلب بأجزائه المادية في الورد ، والذهنية في السمع ، والسمعية في العين : وقال إن الروح هي التي تكون لها قوة واستطاعة وحياة وشيئة ، وهي مستطاعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل^(١) .

نستنتج من هذا النص أن علاقة الروح بالبدن هي علاقة المداخل . غير أن النظام يتناقض مع نفسه تناقضاً يينا حين يقرر بعد ذلك أن الروح هي التي تفعل وحدها وأن لها قوة واستطاعة فهي كما يقول الهنداوي عنه : قادرة على الفعل قبل الفعل ولا تقدر عليه حال حدوثه^(٢) . أما مصادر النظرية النظامية فصعدة : استمد من الرواقية الفكرة القائلة بأن الروح جسم لطيف ، فقد قرر الرواقيون من قبل أن الروح نسمة ، والنسمة جسم لطيف . كما أن المداخل الثامنة عند الرواقين . ثم يقرب ثمانية من أفلاطون في قوله إن الجسم سجن أو ضابط للنفس . ويقرب ثالثة من المذاهب الصوفية الهندية التي تنكر ما للجسم من قيمة ولا تأمل إلا بوجود واحد على الحقيقة ، هو الوجود الروحاني أو النقي

(ب) الحواس :

يتكرر النظام وجود حواس مستقبلية ، ويرى أن الروح هي التي تدرك المحسوسات من هذه الفتحات .. الأذن والشم .. إلخ أما أن للإنسان سمماً هو غيره وبصراً هو غيره فلا يوافق على هذا النظام : « إن الإنسان يسمع نفسه بنفسه ، وقد يصم لآفة تدخل عليه ، وكذلك يصم بنفسه ، وقد يصم لآفة تدخل عليه^(٣) » أما كيفية الإدراك فهو أن يطفر للبصر أو القري المصرة ، أو بمعنى أدق ، النفس — خلال فتحة العين — إلى المدرك فتدخله وتتصل به ويتجاوزه . كذلك تطفر النفس خلال فتحة الأذن وتصلك الصوت فتسمعه . وكذلك في الشموم والذوق^(٤) .

ولكن هل الحواس من جنس واحد أو مختلفة ؟ إن سياق المذهب النظامي الذي يقول بأن الروح هي القوة الحاسة وحدها — يؤدي بنا إلى القول بأن الحواس من جنس واحد . فليس هناك اختلاف بين حاسة البصر وحاسة السمع . إذن بم نفس اختلاف الفتحات واختلاف التعبير عنها ؟ يقرر النظام أن الاختلاف إنما يحدث في جنس المحسوس وفي مواقع الحواس ،

(١) الشبرستاني : الملل والنحل ص ٦٢ .

(٢) الهنداوي : الفرق ص ١١٩ .

(٣) الأشعري : مقالات ص ٣٩٩ .

(٤) الأشعري : مقالات ص ٣٦٤ .

والنفس هي القوة في هذه القنحات ، وهي تتشكل وتتباين ، إذا ما أحست من خلال الأذنين تصبح سمعاً ... إلخ . وذلك على قدر ما مزجها من الموانع ^(١) فالذى يمنع السمع - كقوة من قوى الروح - من وجود اللون فيه مثلاً أنه من جنس الظلام ، أى أن طبيعته ظلام تمنع من إدراك اللون ، ولا تمنع من إدراك الصوت . والذى يمنع البصر من وجود الأصوات فيه أنه من جنس الزجاج ، أى أن طبيعته زجاجية تمنع من إدراك الأصوات ، ولا تمنع من إدراك الألوان أو بمعنى أدق ، يمنع النفس من التكيف في واحد منها لطبيعة ظلامية في إدراك اللون ، ويمنع الآخر في واحد منها لطبيعة زجاجية في إدراك الصوت ^(٢) .

تلك هي فكرة النظام عن الإحساس والإدراك ، وهو هنا يمزج الإحساس بالإدراك ، وأثر أرسطو طاليس واضح في حلاجه لمشكلة الإحساس .

الإنسان حتى يستطيع بنفسه لا بحياة ، واستطاعته هي غيره ، وبقى للإنسان الاستطاعة على الفعل حتى تحدث به آفة ، والآفة هي العجز : وهي غير الإنسان والاستطاعة على الفعل قبل كون الفعل ، ولا يوصف الإنسان بأنه قادر على الفعل قبل كون الفعل ، في حال وجود الفعل ، فالاستطاعة قدرة على الفعل قبل حدوث الفعل ^(٣) يقول النظام « إن الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني ، وأنه يقال قبل كون الوقت الثاني إن الفعل يفعل في الوقت الثاني ، فإذا كان الوقت الثاني قد فعل ، فالذى قيل يفعل في الوقت الثاني قبل كون الثاني ، هو الذى قيل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني ^(٤) » .

ولكن ما هو مجال الاستطاعة عند النظام ؟ يقدر الله الناس على الأغراض والأعراض تعود على شيء واحد هو الحركة . أما غير الحركة فإن النظام يعتبرها أجساماً ، ولذا فلا يقدر الله الإنسان عليها ^(٥) ، يقول النظام : « لا يجوز أن يقدر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ، وهي جنس واحد » ^(٦) .

ويعنى النظام متطابقاً مع سياق منعه - الذى يقول إن الموجود لا يصدر عنه إلا فعل واحد من جنس واحد - فيقول : « إن أعمال العباد كلها من جنس واحد وهي كلها حركة » . والسكون عنده حركة اعتياد ، والعلوم والإرادات عنده في جملة الحركات ، وهي الأغراض ، والأعراض كلها من جنس واحد . فأما الألوان والطعوم والأصوات فهي أجسام متداخلة ^(٧)

(١) نفس المصدر : ص ٣٤٢ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٤٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ٢٢٩ .

(٤) الأثرى : مقالات ص ٢٩٩ .

(٥) الأثرى : مقالات ص ٣٧٨ .

(٦) نفس المصدر ص ٥٦٦ .

(٧) البهلاءى : الفرق ص ١٢١ .

« لا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام ^(١) ». « إن هذه الأفعال جنس واحد وإنما اختلفت باختلاف أحكامها . وهي في الجسم جنس واحد لأنها كلها أفعال الحيوانات ، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين ، كما لا يكون من النار تبريد وتسخين ^(٢) » .

إن الملاحظ أن النظام يحاول أن يرد الأفعال إلى أجناس عامة ، أي أنه يحاول أن يضع فكرة الكليات أولاً وقبل كل شيء :

المسائل العملية عند النظام :

أما في المسائل العملية ، أي في الأحكام الشرعية ، فللنظام آراء متعددة . ينكر النظام حجية الإجماع والقياس : أما عن الإجماع فلا يثق به لأنه يجوز لإجماع الأمة في كل عصر على خطأ . وأما القياس فقد أحطل التصيد به في المسائل العملية خاصة . وقد نسبت إليه كتب الأصول أنه أول من نادى بهذا الرأي ، وبني مغموراً حتى ظهر بعد ذلك لدى طوائف المسلمين وظل رأسهم ابن حزم وداود الظاهري . فرأى منهج الظاهرية ثم ابن حزم : إنما الحجة عنده في قول الإمام المصوم ، والإمام عنده بالنص وللتعيين . وهذه فكرة عليها مسحة شيعية .

ولكن أهم مسألة تكلم فيها وأثارت بعده كثيراً من المناقشات هي مسألة الصرقة أو إعجاز القرآن . هل القرآن معجز أولاً ؟ يرى النظام أن إعجاز القرآن يتمثل فيما فيه من الإخبار عن الغيوب ، أما تأليفه ونظمه فقد كان يجوز أن يستطيعهما العباد لولا أن الله منحهم وأعجزهم أن يفعلوا هذا ^(٣) ، أي أنه صرفهم عن الإيمان بنسبته . يقول الشهرستاني : « قوله في إعجاز القرآن : إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجزاً حتى لو غلغلو لكانوا قادرين أن يأتوا بمثله بلاغة ولفصاحة وفظاً » .

مدرسة النظام وتأثيره في مفكرى الإسلام :

شغل النظام الحياة الفكرية في حياته وبعد مماته . وظل أثره على أعظم صورة لدى أكبر عدد من مفكرى الإسلام . ويبدو أثره النافذ إما بالأخذ عنه وإما بالهجوم عليه . أما مدرسته المعتزلية فقد كانت أكبر مدرسة كلامية في العالم الإسلامي ، وأكبر تلامذته على الإطلاق هو الجليلي . وتأثر به عدد من أعلامه كابن حزم وداود الظاهري . وهاجمه

(١) الأخرى : مقالات ٤٠٤ .

(٢) البندادي : لفرق ص ١٢١ .

(٣) الكبي : مقالات ص ٧٠ .

أعنف هجوم مفكرو أهل السنة العظماء كالأشعري والباقلاني وإمام الحرمين والفارابي
 وفخر الدين الرازي وغيرهم من مفكرين .
 ثم عاشت أفكاره في كتب الشيعة حتى يومنا هذا .
 وحسبه أنه جعل من المذهب الكلاسي فلسفة نظرية صدرت عن أصالة مطلقة وفكر
 مبدع .

الفصل الثامن

معمر بن عباد السلمي

يعتبر أبو عمر معمر بن عباد السلمي من أكبر فلاسفة المعتزلة ، وأكثرهم صلة بالفلسفة ، ولكننا لا نجد الكثير من الأخبار عن حياته . وقد اعتبره صاحب المنية والأهل من رجال الطبقة السادسة من معتزلة البصرة . وقد عاصر معمر أبا الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام ، ومن المحتمل أن تكون شهرة كل من الفيلسوفين الكبيرين - العلاف والنظام - قد ألقت بكثير من أخبار حياته في الظلام .

نشأ معمر بن عباد في البصرة ، وكان أيضاً من الموالى - ويذكر أنه كان من موالى بني سالم - وأخذ الاعتزال عن هُمان الطويل تلميذ واصل . ويذكر المعتزلة عنه أنه كان عالماً عادلاً ، وقد تعلم عليه بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد . وهشام بن عمرو وأبو الحسين المدائني من كبار المعتزلة وشياخهم .

اتصل معمر بن عباد السلمي بالفلسفة اليونانية وعرفها تمام المعرفة . ولقد عفى الشهرستاني بتوضيح علاقات معمر بالفلسفة ، وهو يصفه بأنه من « أعظم القدرية في تدقيق القول بنى الصفات . ونفى القدر غيره وشره من الله ، والتفكير والتضليل عن ذلك » ، وأنه أخذ أقواله عن الفلاسفة ، وأنه كان يميل إلى قولهم . كل هذا يدعونا إلى القول بأنه اتصل بالفلاسفة اتصالاً كاملاً .

يبدو أن معمر بن عباد السلمي رحل إلى بغداد ، وأنه عانى من تتبع المهدي والرشيذ للمعتزلة . وأن الرشيد أمر بسجنه : ويقضى لنا القاضي عبد الجبار قصة غريبة عن موته : وهي أن ملك السند أرسل إلى هارون الرشيد - بمشورة رجل من السمنية - إنك رئيس قوم لا ينصفون ويقتلون الرجال ، ويتعبدون بالسيف ، فإن كنت على ثقة من دينك ، فوجه إلى من أناظوه ، فإن كان الحق معك اتبعك وإن كان معي تبتني » ، فأرسل إليه الرشيد محدثاً ، فلما وصل إلى المدركمه الملك وأتى به لم يسمي ليناظره : فسأله : أخبرني عن معبدك هل هو القادر ؟ فأجاب المحدث : نعم . فسأل السني : أفهو قادر على أن يخلق مثله ؟ فقال المحدث : هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة ، وأصحابنا ينكرونها ، فصره الملك وأرسل إلى الرشيد بالأمر ، وضاف الرشيد وكانت قيامته ، وقال : أليس لهذا الدين من يتأصل عنه ؟ فقال رجال بلاطه : بل

يا أمير المؤمنين ، هم اللذين نبيهم عن الجناد في الدين وجماعة منهم في الحس ، واختاروا له معمر بن عباد ، فأرسله ، وعلم السني بالأمر ، وخاف أن يقتضح أمام منكه - وكان يعرفه من قبل - فلنس من سمه في الطريق قتلته ^(١) .

تلك هي القصة التي يوردها عبد الجبار عن موت معمر بن عباد وهي تشير إلى أن معمر ابن عباد قد مات مسموماً ، ولكن يضعف من صحة هذه الرواية ، أن الخياط يذكر أن رسول الرشيد إلى ملك الهند لم يكن معمر بن عباد وإنما كان أبا خلطة ، ويذكر عنه الخياط أنه « كان شيخاً مقدماً في الكلام ، وكان ملهيه منعب معمر في أفعال الطبايع لا في المعاني ، وكان يقول بشيء من الإرجاء ، وقيل إنه هو الذي وجهه هارون الرشيد إلى الهند للمناظرة ، فلنس إليه خصمه من سمه في الطريق » ^(٢) .

أما ابن حزم فيورد قصة أخرى عن وفاة معمر فيقول « أبو المعتمر معمر بن عمرو العطار البصري مولى نبي سليم أحد شيوخهم وأئمتهم » ، ثم يذكر رأيه في المعاني ، وأنه وافق الدهرية في هذا ، « وعلى هذا طلبته المعتزلة بالبصرة عند السلطان ، حتى فر إلى بغداد ومات بها غتياً عند إبراهيم بن السندی بن شاهك » ^(٣) .

والمصادر أماناً قليلة لتحقيق القصة الحقيقية لوفاة ، ونحن نتوقف في اختيار أيهما حتى نحصل على مصادر أوثق وأؤكد . غير أنه من الثابت أن هذا الشيخ المعتزل كان له أكبر الأثر في المعتزلة من بعده . فترى الكمي يفتخر بأن معمر من شيوخه في الاعتزال ^(٤) ، ويشكي عنه كثيراً ^(٥) . وينقل عنه أيضاً جعفر بن حرب ^(٦) وجعفر بن حرب أحد كبار المعتزلة الأتقياء الزهاد . وأن هذا كله مما يضعف قول ابن حزم إن معتزلة البصرة طلبته عند السلطان . لقد كان الرجل مقام كبير بينهم ، كما أن الخياط يكلم عنه كثيراً في الانتصار ، وأدبره فيمن رد على الدهرية في أن الجسم لم يزل متحركاً وحركاته محدثة . وهذا ما يثبت أن الرجل كان على قدم راسخة في الاعتزال ومقام كبير بين المعتزلة . وذكر من أصحابه إبراهيم بن السندی وأبا عبد الله السرياني وأبا يعقوب الشحام وأبا عبد الرحمن الشافعي ووهب الدلال .

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٣٢ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٤ .

(٣) ابن حزم : الفصل ، ج ٤ ص ١٩٤ .

(٤) البغدادي : الفرق ص ٩٤ .

(٥) الشهرستاني : اللال ، ج ١ ص ٩٢ .

(٦) نفس المصدر السابق ونفس الصحيفة .

فلسفته

(١) العالم الإلهي

المعاني :

لعل أبرز فكرة تميز بها معمر بن عباد فكرته المشهورة بفكرة المعاني ، « وعن هذه المسألة سمى هو وأصحابه أصحاب المعاني^(١) » نبدأ بقول الشهرستاني وأهم مصدر لنا يعرض لنا نظرية المعاني عند معمر هو الخياط وهالك نصره : « القول بالمعاني : وتفسيره أن معمرأ زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما على الآخر ، ثم وجد أحدهما قد يتحرك دون صاحبه ، كان لا بد عنده من معنى حل به دون صاحبه من أجله يتحرك ، وإلا لم يكن بالتتحرك أول من صاحبه قال : فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون الآخر . قال : وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى : لم كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قلت لمعنى آخر قال : وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله » .

هذه هي أقوال معمر ، نقلها إلينا مؤرخ الفكر المتزلي القديم الخياط : وتفسيرها أن كل شيء يتحرك ويسكن لمعنى فيه ، ولهذا المعنى معنى آخر وهكذا إلى ما لا نهاية . وينقل لنا الأشعري أقوال معمر نفسها فيذكر أن معمرأ كان يقول « إن الجسم إذا تحرك فلأنما يتحرك لمعنى هو الحركة ، لولا لم يكن بأن يكون متحركاً أول من غيره ، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك فيه أول من الحركة قبل ذلك . وإن كان ذلك ، فكل ذلك الحركة : لولا معنى له كانت حركة للمتحرك ، لم تكن بأن تكون حركة له ، أولى منها أن تكون حركة لغيره ، وذلك المعنى كان لمعنى ، لأن كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر ، وليس للمعاني كل ولا جميع ، إنما تحدث في وقت واحد^(٢) . وهذا نص خطير .. إنه يوافق تماماً ما نقله الخياط عن معمر ، ولكنه أكثر تعقيداً ، وهو يوضح لنا حقيقة المعاني أنها لا كل لها ولا جميع ، هي إذن بسيطة أو بمعنى أدق : إنها شيء إلى . وهذه خطوة لتوضيح الفكرة توضيحاً نهائياً . ويستمر الأشعري في النقل عن معمر : ومعمر يرى أن السواد والياض وكذلك القول في سائر الأجسام والأعراض ، أن العرضين إذا اختلفا توافقاً فلا بد من إثبات معان لا كل لها . وهنا توضيح هام

(١) الشهرستاني : للال ج ١ ص ٩٠ .

(٢) الأشعري : مقالات : ج ٢ ص ٢٧٢ .

للمعاني ، إنها ليست هي الأعراض ، وإنما هي التي تسبب العرض : « والمعاني التي لا كل لها فضل للمكان الذي حلت به ، أي أن هذه المعاني البسيطة تحمل في المكان الذي سببت حركته أو سكونه أو حياته أو مماته ، إنها هي التي تعطى الفعل للمكان الذي حلت فيه ، وأخيراً « لا يد من إثبات معان لا نهاية لما حلت فيه ، لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا للمعنى ، وذلك المعنى للمعنى ، ثم كذلك لا إلى غاية »^(١) .

العالم إذن تحكمه تلك المعاني ، وللقصود بالعالم هنا العالم الطبيعي ، فكل ما فيه من أعراض إنما تنسق في « شجرة المعاني » الكبرى البسيطة ، وهذه الأعراض متناهية ، فما هو إذن التفسير النهائي لهذه المعاني ؟ تنكب الباحثون الأفانمون كما سنرى فيما بعد هذا التفسير ، ولكن هناك نص راجع عند معمر لم ينتبه إليه الباحثون وهو : « أن صفات الله معان » . فالمعاني إذن هي الصفات الإلهية ، وهذه المعاني بسيطة وذلك لأن صفات الله بسيطة ، وهذه المعاني غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد ، وهذه المعاني لا إلى غاية وصفات الله لا إلى غاية ، وهذه المعاني اعتبارات ذهنية . . لأن الصفة هي اعتبار ذهني يعود إلى الذات . وبهذا حل معمر مشكلة الصفات بهذا الدقيق من الكلام وهذا الغامض منه ، ولم ينتبه الخياط إلى هذا ، وظن أن معمر أراد « تثبيت الحركة إذا كان مدار دلائل الحوادث عليها وعلى الأعراض ، فأراد حيطة دلائل الحوادث عند نفسه » وما لا شك أن معمر أراد أن يثبت الحركة ، وأنها حادثة وتنتهي ولكن المعنى باق ، وهو الذي يحركها . ولكن الخياط أدرك أن معمر قرر هذا ، لنتاجه بالتوحيد ونصرته^(٢) .

ولم يفهم ابن الراوندي هذا على الإطلاق حين ذكر أن معمر « كان يزعم أنه ليس يقع فعل في العالم إلا وسعه ألف فعل وما لا يتناهي من الأفعال بحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً في وقت واحد أو مائة ألف فعل ، ولا بد عنده لمن فعل فعلاً واحداً في وقت واحد من أن يفعل معه لا يتناهي من الأفعال »^(٣) : لم يدرك ابن الراوندي فكرة معمر في المعاني اللانتهائية وهي صفات الله الاعتبارية ، وأنه إذا كانت الأعراض في العالم الطبيعي متناهية فإن علة الأعراض هي الصفة الإلهية ، أو بمعنى أدق : الذات^(٤) .

كما أن ابن الراوندي أيضاً ذكر أن معمر يقول بأن الأمراض والسقام من فعل غير الله ، وكذلك فنيا يصيب النبات ، وهذا خطأ ، إن معمر كان يزعم أن الله الممرض المستقم لمن أمرضه وأسقمه ، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها ، وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصاب

(١) نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٢) الخياط : الاقتصار ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٥٦ .

التي تتكون من قبله ، فلما ما أصاب الزرع من ظلم الناس وجورهم فلأن الله من ذلك برىء ، وهو من قاعله من ظلمة الناس ، كما أن معمرأ ينهب إلى أن الله « خلق الموت والحياة » .

إن معمرأ ينهب إذن إلى أن كل شيء إلى غاية ، ولكن شيئاً واحداً فقط إلى لا غاية هو « المعاني » ، أو بمعنى أدق ، نحن أمام أروع تفسير للقدرة الإلهية التي هي الذات الالاستائية ، وهي وحدها مصدر الفصل ، وهي وحدها مسببة الحركة والسكون ، والموت والحياة ، وهي وحدها البسيطة المبدأ للامتغير الثابت في الوجود ولكن يصدر عنها التغير في الوجود .

ولقد أخطأ ابن حزم في موضعين - وقد راعه هذا التسلسل في المعاني وهو يتكلم عن مذهب معمر في المعاني - فيقول في موضع بأن معمرأ كان يذكر « أن في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ، ولا يحصها الباري تعالى ولا أحد أيضاً غيره ، ولا لها عنده مقدار ولا عدد ، وذلك أنه كان يقول بأن الأشياء تختلف بزمان فيها ، وأن تلك المعاني بزمان أخرى فيها ، وتلك المعاني تختلف بزمان أخرى فيها وهكذا بلا نهاية^(١) » . ولم يذكر معمر أن الأشياء موجودة إلى لا نهاية ، وإنما قال بأن الأشياء موجودة بزمان لا إلى نهاية . وهذا يستدعي أيضاً خطأ استنتاجه أنه وافق الدهرية .

وفي الموضع الآخر يقول ابن حزم ، وأما معمر ومن اتبعه فقالوا إذا وجدنا المتحرك والسكون ، فأيقنا أن معنى حدث في المتحرك به فارق الساكن في صفته ، وأن معنى حدث في الساكن به أيضاً فارق المتحرك في صفته . وكذلك علمنا أن في الحركة معنى به فارقت السكون ، وأن في السكون معنى به فارق الحركة . وكذلك علمنا في ذلك المعنى الذي به خالفت الحركة السكون معنى به فارق للمعنى الذي به فارق السكون . وهكذا أبدأً أوجبوا أن في كل شيء في هذا العالم من جوهر أو عرض - أي شيء كان - معاني ، فارق كل معنى ما عداها في العالم ، وكذلك أيضاً من تلك المعاني ، لأنها أشياء موجودة متغايرة ، وأوجبوا بها وجود أشياء في زمان محدود في العالم لا نهاية لعددتها ويرى ابن حزم أن معمرأ طبق هذا في الكفر والكافر والإيمان والمؤمن ، ويرى أن هذا التسلسل لا إلى نهاية . وهو يرى أن الجواهر تختلف بغيرية فيها ، وكذلك الأعراض ، وهكذا في كل شيء : فكل شيئين وقما تحت نوع واحد - مما يلي الأشخاص ، فلهما يختلفان بغيريتهما ، فإن كانا وقما تحت نوعين ، فلهما يختلفان بالغيرية في النوع أيضاً . والغيرية أيضاً لها نوع جامع لجميع أشخاصها ، إلا أن كل ذلك واقف عند حد من العدد لا يزيد^(٢) . وهذا ما يفتن ابن حزم .. اللاعبدية في المعاني ، ولكنه يخلط بين المعاني والجواهر والأعراض .

ولقد أخطأ البيهقادي حين قال بأن معمرأ يدعي أن كل نوع من الأعراض الموجودة في

(١) ابن حزم : الفصل ، ج ٤ ص ١٩٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٥ ص ٤٦ .

الأجسام لا نهاية لمدى^(١). إن معمر لم يذكر أن الأعراض لا متناهية . وإنما ذكر أن المعاني لا متناهية ، وما يورده البغدادي نفسه بعد ذلك يثبت هذا : « إنه قال (أى معمر) إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به فذلك الحركة اختصت بمحلها لمعنى سواها . وذلك المعنى يختص بمحلها لمعنى سواها ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحلها لمعنى سواها ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحلها لمعنى سواها لا إلى نهاية . وحكى الكعبى عنه فى مقالاته : إن الحركة عنده إنما خالفت السكون لمعنى سواها ، وكذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواها ، وإن هذين المعنيين مختلفان لمعنيين غيرهما ، وهذا القياس معتبر عنده لا إلى نهاية^(٢) .

ومن هذه النصوص يتبين لنا أنه لا يقول بحوادث لا نهاية لما كان غنى البغدادي . ولا يذكر أن الأعراض غير متناهية ، بل المعاني المسببة للأعراض هى وحدها غير متناهية ، وأن معمر لا يقول إطلاقاً بوجود حوادث لا يحصيها الله تعالى .

وكذلك أنطأ الشهرستاني حين ذكر أن معمر يقول إن الأعراض لا تنتهى فى كل نوع ، وأن كل عرض قائم بمحل فإنما يقوم به لمعنى وجب القيام به . وأن ذلك يردى إلى التسلسل . وزاد على ذلك فقال ، الحركة خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة — لا بذاتها . وكذلك مغايرة المثل ومثله وتضاد الضد ، كل ذلك عنده لمعنى^(٣) ، فمعمر لا يقول على الإطلاق بأن الأعراض لا تنتهى فى كل نوع . وإنما يقول بأن المعانى لا تنتهى . والمعانى غير الأعراض عنده .

وأما إذا تقلنا إلى المحدثين فإننا نرى هورفيتز يقرر أن معمر يضع خمس مقولات هى الوجود والحركة والسكون والاختلاف والغيرية ، وأن هذه هى بعينها مقولات أفلاطون . ويذهب هورفيتز إلى أن معمر كان تلميذاً أميناً لأفلاطون ، وبخاصة أن مصطلح « المعانى » هو ترجمة أمية « للمثل » ، فهناك صلة بين المذهب الأفلاطونى المثلث وبين مذهب المعانى عند معمر.. ولكن هنا خطأ إذا فهمنا المعانى — كما بينت — على أنها صفات الذات ، أو بمعنى أدق هى قدرة الله اللامتناهية .

ويذهب العلامة الكبير محمود الخضيرى فى مقالاته فى مجلة المعرفة عام ١٩٣٥ عن الآثار الأفلاطونية فى المنزلة القديمة إلى رأى آخر وهو أن : « مقالة معمر تذكرنا بانقراض أرسطو وشرحه للمثل الأفلاطونية ، ولا سيما الحجية التى سماها « الرجل الثالث » . إذ أن هذه الحجية تضع حداً ثالثاً لما هو مشترك بين المحسوس والمثل ، ثم أنها تضع فوق ذلك حداً رابعاً لما هو مشترك بين هذه الحانود الثلاثة وهكذا إلى ما لا يتناهى . تأثر معمر بشرح أرسطو لأفلاطون

(١) البغدادي : الفرق ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٢ .

(٣) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٩٠ .

ووافق عليه ، ولا سيما ونحن نعرف أن أرسطو كان من أهم مصادر معرفة أفلاطون عند المسلمين وصل ذلك فإن معمرًا ثبت أن المعاني هي أشياء موجودة ، وفوق ذلك هي موجودة بذاتها ، ثم ثبت أيضاً وجود كثرة لا تنهى من المعاني الخارجة عن العالم الحسى .

والى أرى أن هذا بعيد كل البعد عن مذهب معمر ، وأن المعاني ليست كما يذكر العلامة المرحوم محمود الخضيرى « أشياء » إن الأشياء سواء أكانت جواهر أو أعراضاً لها معان ، ولكن المعاني نفسها ليست أشياء ، إنما هي القدرة ، أو تحقق القدرة ، ولا يمكن للأشياء أن تكون موجودة بذاتها إن الموجود بذاته هو الله فقط . فلا محل إذن للقول بأن معمرًا تأثر بأفلاطون ، كما شرحه أرسطو .

ومن هذا الامتحان للنصوص . يتبين لنا ما فى فكرة المعاني عند معمر من أصالة . لقد حل بها مشكلة الصفات من ناحية . والنظام المتناسق فى العالم حركة وسكوناً وحياء وموتاً من ناحية أخرى ، أو بمعنى أدق . لقد حل بها مشكلة التغير والثبات . ومشكلة الأعداد .

١ - الله

حاول الشيخ البصرى تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً . وغالى فى نفي الصفات أكثر مما فعل المعتزلة . يقول البندادى بأنه كان ينكر أن الله قديم مع وصف له بأنه موجود أزلي^(١) والسبب فى هذا أن القديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو فعل كقولك أخذ . منه ما قدم وما حدث . ووصف الله بالقديم يشعر بالتضاد الزمانى . ووجود البارى ليس بزمانى . وهنا يتضح لنا السبب الذى من أجله بنى معمر صفة القديم . وهو أن يضع الله خارج مقولة الزمان^(٢) .

ويدنو أن صفة القديم أخذت مكاناً هاماً فى مجامع المتكلمين . والسبب فى هذا أنه لم يرد فى النصوص الدينية وصف الله بالقدم ، ولذلك اختلفوا فى حمل هذه الصفة عليه ، فبينما يرى بعض المعتزلة أن الله قديم بمعنى أنه لم يزل كائناً لا إلى أول وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية ، يرى بعضهم الآخر وعلى رأسهم عباد بن سليمان أن معنى قولنا فى الله إنه قديم ، أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل هو أنه قديم . بل أنكر عباد القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات ، وقال لا يميز أن يقال ذلك . ويلهب بعض من معتزلة بغداد أن معنى قديم أنه إله . ويلهب أبو الهيثم العلاف كما رأينا من قبل . إلى أن معنى قديم هو إثبات قدم الله هو الله ويأتى شيخ السنة الكبير عبد الله بن كلاب ، فيرى أن معنى قديم أن له قلماً . وينكر ابن حزم أن يوصف الله بصفه

(١) البندادى : الفرق . ص ٩٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٦٥ .

إطلافاً أو أن تطلق عليه صفة لم يرد ظاهراً في القرآن . كل هذا جعل معبراً بذكر إطلاق صفة القدم على الله . غير أن نصوصاً أخرى يوردها الأشعري عن معمر تقول : « لا أقول إن الباري قديم إلا إذا حدث المحدث^(١) » و « لا أقول إن الباري قديم إلا إذا أوجد المحدثات^(٢) » أي أن الله لا يقع تحت أى تقييد زمانى وحتى لو كان في هذا التقييد الزمانى إثبات للقدم أو للأزلية ، وإنما القدم اعتبارى ذهنى نضمه نحن فقط إذا أوجد الله الحوادث . وهذا تنزيه دقيق أو دخول في لطيف الكلام وغامضه .

وهذا التنزيه للدقيق دعاه أيضاً إلى أن يقرر — كما قرر أبو الهذيل العلاف من قبل — أن الخلق غير المخلوق ، والإحداث غير المحدث ، فالإرادة أو كلمة التكوين ، أو إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، أو الإرادة المؤثرة في الأشياء ليست من الله ، والإرادة — كما نعلم عند المعتزلة — هي الذات ، أو بمعنى أدق نحن هنا أمام إرادتين كما رأينا عند أبي الهذيل ، إرادة قديمة هي الذات ، وإرادة مؤثرة ليست هي الذات بل هي كلمة التكوين أو كلمة كن ، أو الإحداث ، وكلمة التكوين ليست هي الأشياء المكونة . . هنا تمييز دقيق بين الله وبين المخلوقات ، وبين إرادة الله المؤثرة وبين الموجودات نفسها . ولكن هل نستطيع أن نرى في هذا ما يقال له « الحد الأوسط » بين الله وبين العالم ؟ وأن يكون معمر قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة كما يذهب دى بور عن نفس الفكرة عند أبي الهذيل العلاف ؟ لا نجد في النصوص التى بين أيدينا ما يوحى بأن المعتزلة عامة ، وأبا الهذيل ومعمر خاصة قد حاولوا وضع حد وسط بين الله والمخلوقات ، وإنما أرادوا فقط تنزيه الله بكل وسيلة ممكنة . فرأوا أن إرادة الله هي الله . ولكن كيف حدث المخلوق؟ بإرادة حادثة ، أو بإرادة كصفة فعل ، وهي حادثة ، وهي غير الله وغير المحدث ، وهذه الإرادة الحادثة هي كلمة التكوين في بساطة . أما العقول المقارنة والوسطى وعقول الأفلاك والمثل ... إلخ . فهذه أشياء لم تطرأ أبداً على عقل كل من شيخى المعتزلة — العلاف ومعمر .

ولكن لماذا خلق الله الخلق ؟ أو بمعنى أدق هل خلق الله الخلق لعله ألا ؟ نجد أمانتا أقوالاً أربعة : أما أبو الهذيل فيرى أن الله خلق الخلق لعله هي الخلق ، « والخلق هو الإرادة والقول »^(٣) أى قول كن . وأنه إنما خلق الخلق لمضغهم ، ولولا ذلك لما كان وجه خلقهم ، لأن من لا يتضع بمن يخلق ولا يزيل بخلق عنه ضرراً ، ولا ينتفع به غيره ، ولا يضر به غيره ، فهو عايب ، فالخلق إذن خلق لعله خارجة عن الخلق ، أما النظام فيرى أن الله خلق الخلق لعله وهي المنفعة ، ولعله هي الغرض في خلقه لم وما أراد من منفعتهم . وأنكر وجود علة معه لما كان مخلوقاً ، أى

(١) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٨٠ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ١٨ .

(٣) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٣٣٨ .

العلة خارجة عن الله ، بل هي مع الخلق نفسه . أما معمر فقد أعاد العلة لله ، فأنه خلق الخلق لعلة ، والعلة لعلة ، وليس للعلة غاية ولا كل . ولكن هل كان معمر يعلم بما يؤدي إليه قوله هذا : إن الله علة العلل بمعنى المعاني ، فعلة الخلق تعود إليه ؟ وهذا ما يجعلنا نسأل هل هذه خطوة لوحدة الوجود وهدم للمذهب المحتزى المنزه ؟ لعل عباد بن سليمان قد أدرك هذا بعد معمر فقال : « خلق الله سبحانه الخلق لا لعلة »^(١) .

أما العلم — وهنا نجد معمرًا يطبق نظريته في المعاني فيقول « إن الباري عالم يعلم ، وإن علمه كان علماً له لمعنى . وكان المعنى للمعنى لا إلى غاية . وكذلك قوله في سائر صفات الذات . فقال في الله عز وجل بالمعاني وإنه عالم لعان لا نهاية لما ، قادر على جميع بصير لمعان لا غاية لما ، وهذا يوضح لنا تماماً ما سبق أن قلناه عن المعاني عند معمر من أنها صفات الذات ، أو هي اعتبارات ذهنية ، وأن علم الله له معنى . ولما كان العلم هو الذات والذات هي العلم ، والذات لا نهاية ، فالعلم أو المعاني المتصلة بالعلم لا نهاية . ولكن كيف يتحقق العلم ؟

ينقل الشهرستاني عن جعفر بن حرب أن معمرًا كان يقول : « إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه لأنه محال أن يكون العالم والمعلوم وُحداً ، ومحال أن يعلم غيره ، كما يقال محال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود وينقل ابن الراوندي عن معمر أنه كان يقول « إن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد أن يكون المعلوم غير العالم وهذا تضيغ لنا فكرة معمر ، إنه ينكر علم الله لنفسه ، لأن هذا يقتضى وجود العالم والمعلوم ، أى وجود ثنائية في الذات الإلهية ، ومن هذه الجهة من النظر أنكر علم الله لنفسه ، أما علمه لغيره فيشرحه الشهرستاني بأن الرجل كان يميل إلى « القلاسة » والقلاسة ترى أن علم الله ليس علماً افتعاليًا ، أى لا يفعل تبعاً للمعلوم ، بل علمه علم « فعل » فهو من حيث هو فاعل عالم ، وعلمه هو الذى أوجب الفعل ، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا بحالته ، أى لا يجوز تعلق بالمعلوم على استمرار علمه ، وإنما يتعلق علم الله بالموجود . ويرى القلاسة ، أن الله علم وعقل ، وكونه عقلاً وعقلاً ومعقولاً شئ واحد . أثر هذا — فيما يرى الشهرستاني — في معمر فطلب إلى القول بأن الله لا يعلم نفسه ولا يعلم غيره . ويورد الشهرستاني قول عباد بن سليمان وهو يشرح مذهب معمر أنه قال « لا يقال يعلم نفسه ، لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم . ولا يعلم غيره ، لأنه يؤدي إلى أن يكون علمه من غيره يحصل »^(٢) . والعلم هو الذات والذات هي العلم ، لا انقسام فيها ولا تعدد ، وهو فوق العالم ، فلا هي في حاجة إلى أن تعلم ذاتها ، ولا أن تستمد علمها من الحادثات المعلومات .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٩٢ .

ومن العجيب أن المصدر المعتزلي الوحيد الذي بين أيدينا ينكر نسبة هذا المذهب إلى معمر ، فيقول الخياط ردًا على ابن الرافضى : « كيف تكون حكايته عن معمر صحيحة ، والإنسان عند معمر قد يعلم نفسه وليست غيره . فكيف يحيل أن يكون الله جل ذكره يعلم نفسه ويعلم أن نفسه ليست غيره »^(١) وندهش أن يذكر أعداء المعتزلة المذهب الصحيحاً ثم يقيمون بالزعمات خاطئة عليه ، ويأتى مؤرخ المعتزلة فيورد المذهب خاطئاً ، ولا يستنتج منه شيئاً .

وينكر معمر القدرية . ويذكر الأشعرى أن المسلمين جميعاً إلا معمرأ أجمعوا على أن الله قادر على العرض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض .

وفى موضع آخر يذكر أن معمرأ يقول بالتعجيز لله ، فلا يصفه بأنه قادر إلا على الجواهر ، أما الأعراض فلا يوصف الله بالقدرة عليها ، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقمًا ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً ، وأن هذا كله « فعل الجواهر بطبيعتها » . ويعلل معمر هذا بأن « من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ، ومن قدر على السكون قدر أن يسكن . كما أن من قدر على الإرادة قدر أن يريد ، وأن البارئ قد يريد ويكره ، وذلك قائم به لا فى مكان ، تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادة »^(٢) .

هنا يتبين لنا العلة فى أن معمرأ ينكر قدرة الله على الأعراض : إنه يريد تنزيه الله عن المكان ، لأن المكان يستلزم التحرك والسكون ، والله منزّه عن الحركة والسكون ، فإذا قدر الله على العرض — عرض الحركة — لحقه عرض الحركة ، إن من يحرك يتحرك ، ومن يسكن يسكن ، والله منزّه عن هذا .

وكما أنكر معمر إطلاق القدم على الله ، أنكر إطلاق القدرة عليه . إن قدرة الله فقط إنما تجوز فى منح الوجود للمعدوم ، منح الموجود للمادة شبه الأولى التى منها تنبع الموجودات ، أما الموجود من حيث هو حادث فى الوجود فلا تتعلق به قدرة الله ، وإلا تعلقت بمحدث .

وقد هاجم ابن الرافضى معمرأ هجوماً عنيفاً فى قوله بفعل الجواهر بطبيعتها ، يقول : « وكان معمر يزعم أن ألوان السموات والأرض وما بينهما وكل ذى لوى وطيرهن ولأبيهن وحرهن وبردهن فعل لغير الله . وأنه لا يقع من سعى قادر مميز ، ولا يفعله إلا الموات الذى ليس بعالم ولا قادر » . ولكن الخياط يرد عليه بنص رافع يقول فيه « إن معمرأ كان يزعم أن هيات الأجسام فعل للأجسام طبعاً ، على معنى أن الله هيأها بحيث تفعل هياتها طبعاً . وكان يزعم

(١) الخياط : الانصار ، ص ٥٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات : ج ٢ ص ٥٤٨ — ٥٤٩ .

مع ذلك أن الله هو المليون للسماء والأرض ولكل ذى لون بأن فعل تكوينها^(١) بل إن الخياط يرد أيضاً بأن ابن البراءندى يوافق معمرًا في أفعال الطبايع فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذى حركة أو سكون وتأليف واختراق وحماسة وبابنة فعل غير الله . وأنه لا يقع من الحى القادر للميز ولا يقع إلا من الموت الذى ليس بعالم ولا قادر ولا حى ، فكيف يعيب معمرًا بقول هو يقول به ؟ !

ويشرح الشهرستانى المذهب فيذكر أن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام : فأما الأعراض فمنها من اختراعات الأجسام .. إما طبعاً كالنار التى تحدث الإحراق والشمس التى تحدث الحرارة والقمر الذى يحدث التلويح . وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق^(٢) .

وإذا كان معمر ينكر خلق الله للأعراض - والقرآن عرض عند أكثر المعتزلة - فهل لم يخلق الله القرآن ؟ يقول الأشعرى إن أصحاب معمر يذهبون إلى أن القرآن عرض ، والأعراض تنقسم إلى قسمين : قسم منها يفعله الأحياء . وقسم منها يفعله الأموات . ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء . والقرآن مفعول . وهو عرض ، ومحال أن يكون الله فعله على الحقيقة ، لأنهم يباحون أن تكون الأعراض فلا لله . وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذى يسمع منه ، إن سمع من الشجرة فهو فعل لها . وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذى حل فيه^(٣) وهنا يتابع معمر المذهب المعتزلى الذى ينكر أن يكون لله كلام قديم بجانب الذات . أو يصدر عنه كلام بالكلية أو صوت . وإنما خلق في الشجرة كلاماً هو الذى سمعه موسى . وخلق في الملك كلاماً هو الذى سمعه الرسول صلى الله عليه وسلم . وإذا نطق الرسول بالقرآن فالقرآن فعل الرسول ، ولكنه مخلوق لله .

وقد كانت مشكلة قدم القرآن وخلقه مشكلة العالم الإسلامى في ذلك الحين . ولذلك نرى البغدادى يفتيق أشد الافتيق برأى معمر ، ويرى أنه أنكر خلق الله للأعراض وأنكر مع ذلك صفات الله الأولية لكي ينكر أن لله كلاماً . إذ لم يمكنه أن يقول إن كلامه صفة له أولية - كما قال أهل السنة والجماعة - لأنه لا يثبت لله صفة أولية . لم يمكنه أن يقول إن كلامه فعله كما قال سائر المعتزلة . لأن الله سبحانه عنده لم يفعل شيئاً من الأعراض . والقرآن عنده فعل الجسم الذى حل الكلام فيه وليس هو فعلاً لله تعالى ولا صفة له . فلا يصح على أصله أن يكون له كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل^(٤) . ولقد تغلب البغدادى بعد ذلك في إلزاماته ،

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٨٩ .

(٣) الأشعرى : مقالات ، ج ١ ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٤) البغدادى : الفرق ص ٩٢ .

فيقول : « وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر فبني وتكليف . وهذا يؤدي إلى رفع التكليف وإلى رفع أحكام الشريعة .. وما أراد غيره لأنه قال بما يؤدي إليه » . وكذلك ذهب الشهرستاني في الملل وهذا خطأ ، فمعر بن عباد كان يحاول أن ينزه الله إلى أكبر حد ، فأخطأ الطريق ، ولكنه لم يلهب إلى هذه النتائج الخطيرة . لقد كان رجلاً من كبار المدافعين عن الإسلام والمكافحين عنه على طريقته المعتزلية .

٢ - العالم الطبيعي

الجسم الطبيعي :

بينما نرى هشام بن الحكم - عدو المعتزلة الكبير ومعاصر أبي الهذيل والنظام ومعمر بن عباد - يضع تعريفاً متافيزيقياً للجسم فيقول إنه موجود وإنه شيء وإنه قائم بنفسه^(١) ، نرى المعتزلة اللهم إلا الإسكافي - يعرفون الجسم « تنسبياً » أو بمعنى أدق - يتكلمون عن أبعاده الظاهرة ولا يغفلون إلى ما وراء هذا . فيقول أبو الهذيل : « الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر ويعن وأعلى وأسفل وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدهما يمين والآخر شمال ، وأحدهما ظهر والآخر يعن . وأحدهما أعلى والثاني أسفل » أي أنه يعرف الجسم بجهاته وأبعاده فقط . ويتكون الجسم عند أبي الهذيل من أجزاء لا تتجزأ على أن يكون عدد هذه الأجزاء ستة ، حيث لا يتحرك الجسم ويمكن ويجامع غيره ويجوز عليه السكون واللماسة . ويشمل اللون والطعم والرائحة وغير هذا من أعراضه^(٢) .

أما النظام فهو أيضاً يعرف الجسم بأبعاده وعمقه . فيقول الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولكنه لا يحدد أبعاده كما فعل أبو الهذيل ، لأنه ينكر فكرة الجزء الذي لا يتجزأ . وأنه ليس لأجزائه عدد يوقف عليه . وأنه لا نصف إلا وله نصف . ولا جزء إلا وله جزء^(٣) .

أما معمر بن عباد فيرى - متابعاً للنظام - أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولكنه يتابع أبا الهذيل في أن الجسم مكون من أجزاء لا تتجزأ . وأقل الأجسام ثمانية أجزاء ، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض : وهي فعل الأعراض بإيجاب الطبع ، ومعمر من القائلين بفعل الطابع كما رأينا من قبل . ثم إن كل جزء يفعل من نفسه ما يحل من الأعراض ، وإذا انقسم جزء إلى جزء حدث طول . وإذا انقسم جزءان إلى هذين الجزأين حدث عرض . ويتكون

(١) الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٣٠٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٣) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٤ .

العمق بأن يطبق على هذه الأربعة الأجزاء السابقة أربعة أجزاء أخرى .. فتكون الثمانية الأجزاء جسماً عريضاً طويلاً عميقاً^(١) .

ويقرر معمر أن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة وتتحرك في اللغة ، « والسكون هو الكون لا غير ذلك ، والجسم في محال خلق الله له ساكن » . ويدلو أن معمر يريد إنكار حركة الأجسام في وقت خلقها إنكار فكرة الفلاسفة المشائين من الإسلاميين بأن الحركة هي الخروج من العدم إلى الوجود ، أو من القوة إلى الفعل . إن معمر يذهب إلى شيئية المعلوم ، ولكنه يرى أن خروج المعلوم إلى الوجود ، أو منح الله الوجود للمعلوم ليس حركة ، وإنما هو خلق . ومن المحتمل أيضاً أن تكون غاية معمر أن يقصر الحركة على الله

٣- الإنسان

شغل معمر أيضاً بحقيقة الإنسان كما شغل بها من قبل كل من أبي الخليل العلاف والنظام . وقد صور معمر الإنسان بصورة تتفق مع مذهبه في الجزء الذي لا يتجزأ ، يقول : « الإنسان جزء لا يتجزأ ، وهو المدبر في العالم ، والبدن الظاهر آلة له . وليس هو في مكان في الحقيقة ، ولا يماس شيئاً ولا يماسه . ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم » . ولكن يجوز عليه العلم والقدره والحياة والإرادة والكراهة ، وأنه يحرك هذا البدن بإرادته ويصرفه ولا يمارسه^(٢) . وقد أورد هذا النص في موضع آخر^(٣) . ونلاحظ من هذا أن معمر يفرق بين النفس والجسد ، ويرى أن النفس هو الإنسان على الحقيقة : « الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، وهو عالم قادر غفار حكيم . ليس بمتحرك ولا ساكن . ولا متلون ولا متمكن . ولا يرى ولا يلمس ولا يحس ولا يمس ، ولا يحل موضعاً دين موضع ولا يحويه مكان ، ولا يحصره زمان » . فالإنسان إذن نفس أما الجسد فهو فقط مسرح ظهور هذه النفس وهي التي تفعل : « إنه مدبر للجسد ، وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصريف » . ويرى الشهرستاني أن معمر أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات النفس الإنساني أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه لا متميز ولا متمكن . وقد أدام هذا في رأى الشهرستاني إلى إثبات أشياء من جنس تلك الموجودات العقلية ، كالقول بالمراقبة . ويرى الشهرستاني أن معمر مال إلى فكرة الفلاسفة هذه . فميز بين أفعال النفس التي مياها لإنساناً وبين القالب الذي هو جسده ، فقال : « فعل النفس الإرادة فحسب ، والنفس إنسان » ففعل الإنسان هو الإرادة ، وما سوى ذلك من الحركات

(١) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٢) الأشمري : مقالات ج ٢ ص ٣٣٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٣٨ .

والسكنات والاعبادات فهي من فعل الجسد^(١) .

ونلاحظ هنا أن معمر بن عباد يميز تماماً بين أفعال النفس وأفعال الجسد ، فبينما نطلق الأولى الأفعال النفسية والعقلية ، فإن أفعال الجسد هي فقط الأفعال المادية ... وقد يقربه هذا في نظر البعض من المثالية الأفلاطونية ، ولكن ليس من المسلم أنه أخذ بها .

أما البغدادى ، فيقدم لنا مذهب معمر في الإنسان متكاملاً ، مع أنه يلزمه إلزيمات متعددة . يتقل البغدادى عن معمر أنه يقول في الإنسان إنه شيء غير هذا الجسد المحسوس ، وهو حي عالم قادر مختار وليس هو متحركاً أو ساكناً أو متلوئاً ، ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دين موضع ، ولا يحويه مكان دين مكان . وهذه هي النفس على الحقيقة ، أو بمعنى أدق إن الإنسان هو النفس على الحقيقة .

ويحاول البغدادى أن يورد هذا الإلزام عليه : « تقول إن الإنسان في هذا الجسد ، أم في السماء ، أم في الأرض ، أم في الجنة ، أم في النار ؟ ويرد معمر على هذا بقوله : « لا أطلق شيئاً من ذلك ، ولكني أقول إنه في الجسد مدبر ، وفي الجنة منعم ، أو في النار معلن ، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالاً ولا متمكناً لأنه ليس بطويل ولا عريض ، ولا عميق ، ولا ذى وزن » . وهذا تمييز دقيق أيضاً بين النفس والجسم ، وسنضرب صنفاً عن إلزيمات البغدادى وننتقل إلى نقطة هامة نقلها البغدادى عن الكمي المعتزلى ، وهي أن معمر كان يقول إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة ، وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع^(٢) . وهذا تطبيق لمسألة فعل الطباع عنده : كل يفعل بطبيعته ، فالنفس لها الفكر والتفكر ، والجسم الأفعال المادية . فالذهب منسجم متكامل ، وقطعة رائعة من مذهب فلسفى ، ولعل ظهور مصادر ووثائق جديدة عن المعتزلة تمدنا بمعلومات أكثر عن حياة وفلسفة هذا الشيخ المعتزلى العريق .

(١) الشهرستاني : الملل ، ج ٢ ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ٩٣ .

المصادر العرب الكتب المنهجية

١ - مصطفى عبد الرزاق : « تمهيد في تاريخ الفلاسفة الإسلامية » :

الكتاب يشمل مجموعة المحاضرات التي ألقاها هذا الأستاذ الأول تفلسفة الإسلامية بالجامعات المصرية . وهو منهج أكثر منه مادة ، وقد حاول أن يعرض فيه منهجاً جديداً للدراسة الفلسفة الإسلامية . وأن يتلمس عبقرية الفلسفة الإسلامية . لا في كتب من يدعون فلاسفة الإسلام فحسب - أي الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم - بل في كتابات المتكلمين وعلماء أصول الفقه . ومنهج مصطفى عبد الرزاق صحيح في ناحية وغير صحيح في ناحية أخرى : صحيح في تلمس عبقرية المسلمين الفلسفية في كتابات الأصوليين وعلماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه . وغير صحيح في اعتبار وجود فلسفة إسلامية أصيلة في كتابات « فلاسفة الإسلام » .

فلسفة هؤلاء الأخيرين غير إسلامية ، هي يونانية في كليتها وحزبها ونزيج من الأرسطاليسية والأفلاطونية المحدثة . والفلسفة في أية أمة من الأمم هي انبعاث داخلي يعبر عن الروح الحضارية لهذه الأمة ، وليس من المقبول أن تتشابه الانبعاثات الداخلية العقلية لأمتين مختلفتين أشد الاختلاف جنباً وعليقاً ولغوياً . وفلسفة أمة من الأمم لا تخرج عن دائرة السنة التي تضعها هذه الأمة ومن خرج على هذه السنة لفظحاً من الدائرة كلها ولم يعد يمثل فلسفياً سوى فكره الذاتي - وهذا ما حدث « لفلاسفة الإسلام » ، وما كان تفكير هؤلاء الفلاسفة باسم الإسلام سوى ثورة فكرية لاروح الفلسفية الأصيلة إزاء فلسفة دخيلة لم تتقدح في أعماق الشعب المسلم .

وقد اعتاد باحثو الفلسفة الإسلامية المسلمون أن يقرروا - تحت تأثير فكر خاطئ - أن فلاسفة الإسلام هؤلاء ، أنتجوا تفكيراً إسلامياً خالصاً أصيلاً ، أو تفكيراً موقفاً فيه عناصر إسلامية . وتابع كثير من المستشرقين هذه الفكرة غير الصحيحة ، وتناولوا فلسفة ابن سينا وابن رشد وغيرهما بالدراسات المستفيضة . ولكن انتهى الأمر بهم أو بالكثير منهم إلى تحرير يونانية هذه الفلسفة . وقد تابع مصطفى عبد الرزاق هذه الفكرة الخاطئة وأخذ بها ، غير أن عمله الباهر الذي لا يمحى ، هو أنه وجه الأنظار إلى عبقرية المسلمين الفلسفية في علم الكلام وعلم أصول الفقه .

٢ - علي سائي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام .

دار المعارف - إسكندرية ١٩٦٥

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يفسر الروح الحضارية الإسلامية في ضوء مهاجمة علماء المسلمين للمنطق اليوناني ، فأثبت أن المنطق الأرسطاليسى - منهج الحضارة والفكر اليوناني - لم يقبل في المدارس الإسلامية العقلية ، بل هوجم أفضع مهاجمة . ولفظ كاملا . واكتشف المؤلف وجود المنهج التجريبي - وقد عرفته أوروبا بعد قرنين في مطلع حضارتها الحديثة - في كتابات علماء المسلمين . وأقام - بمنهج تركيبي - عناصر هذا المنهج كاملا وتبين له في نهاية الأمر أن اكتشاف وجود هذا المنهج لدى المسلمين يفسر روح الحضارة الإسلامية ، وبإثبات هذه الروح الحضارة اليونانية : فبينما نجد الحضارة الأولى حضارة عملية تجريبية تتجه إلى تحقيق الفعل الإنساني في ضوء نظرة حسية ملموسة ، نرى الحضارة الثانية حضارة نظرية تتجه إلى الجوهر الخفي للأشياء ، لكنه غير ملموس وغير محسوس ... أو بأسلوب منطقي ، نجد الحضارة الأولى حضارة استقرائية ، بينما نجد الثانية حضارة قياسية .

٣ - الدكتور إبراهيم بيوى مذكور : « في القاسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » .

وقد حاول الدكتور مذكور أن يثبت في كتابه أصالة المدرسة المشائية الإسلامية ، وأنها لون جديد من ألوان الفلسفة ، وأنها تتميز بجملة وأفكار لا نلحظها لدى فلاسفة اليونان .

1) L'organon d'Aristote dans le monde Arabe

La place d'Al farabi dans le philosophie musulmane.

وفي الكتاب الأول عرض رائع لأورجانون أرسطو في العالم العربي وأثره في مختلف المدارس - كلامية وفقهية وعلمية وفلسفية . وفي الكتاب الثاني عرض لآراء الفارابي ثم تطورها لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين من بعده ، مع محاولة لتبيين جذورها وأصالتها .

أما عن كتاب أورجانون أرسطو فقد كان كتاب مناهج البحث عند مفكرى الإسلام مناقشة له . إن المنطق الأرسطاليسى قد نقل إلى العالم الإسلامى ، وأثر - فقط - في المدرسة المشائية الإسلامية ، وبقيت المدارس الأخرى المنبثقة عن نظام إسلامي بعيدة كل البعد عنه ، تحارب به ويتجاهده ، وكانت قد وضعت منطقاً يختلف عنه تمام الاختلاف - في روحه - وفي جزئياته . والدكتور مذكور يرى أنه كان منطق أرسطو أثره الكبير في العالم الإسلامى . ولست أرى هذا على الإطلاق : إن سيادة منطق أرسطو إنما بدأت حينما تداعى الفكر الإسلامى في القرن الخامس ، فاختلط بعلوم اليونان ، ومع ذلك لم توافق دوائر الفقهاء المتأخرين ، ولم يوافق متكلمو الأشاعرة من ناحية ويتكلمو السلف من ناحية أخرى على استخدام هذا المنطق فحاربوه أشد حارب .

أما الكتاب الثانى ، فهو عرض منهجى متناسق لفلسفة الفارابى ، ثم أثر هذه الفلسفة فيمن تلاه من فلاسفة الإسلام . والبحث كامل من الناحية الفنية ، ويتبع دقيق لأصول الفلسفة الإسلامية

المثالية في أصلها اليونانية ، ومحاولتها التوفيق بين الأفكار والمثالية والإسلام . وقد رأى الدكتور إبراهيم بيوى مذكوران المحاولة قد نجحت وأصغت على تاريخ الفلسفة أصواءً جديدة .

ولكن هذه المحاولة - فيما أرى - كانت غريبة عن روح الإسلام وعن تفكيره وعن منهجه العام . إنما تنبثق فلسفة الإسلام عن الإسلام نفسه ، عن القرآن وعن السنة ، لا عن محاولة للتوفيق والتسقيق والتلفيق . ابتعد فلاسفة الإسلام المشاهير عن الإسلام روحاً ونصاً ، وعن المجتمع الإسلامى فكراً وعقيدة وحياة ، وصارت الفلسفة المثالية في العالم الإسلامى منذ عهد بعيد ، ولم تمت العقائد الكلامية حتى عهدنا هذا . وكان كتاب « في الفلسفة الإسلامية » هو محاولة الدكتور مذكور الأخيرة في بيان حقيقة آرائه التي عبر عن كثير منها في مطلع شبابه .

ولكن ينبغي أن أذكر أن الدكتور إبراهيم بيوى مذكور لم يكن على الإطلاق من مدرسة الفلسفة اليونانية التي أتت في فلسفة اليونان غاية الغايات ، وأن إليها يعود كل فكر . ولم ير الدكتور إبراهيم مذكور على الإطلاق أن فكرنا المعاصر ينبغي أن يرتبط بفلسفة أوروبا وحضارتها تحت تأثير الدعوة الخاططة التي قلعتها مدرسة طه حسين على مسرح تفكيرنا : إنه ما دام أسلافنا قد أدخلوا بفلسفة اليونان - وفلسفة أوروبا وحضارتها إنما هي امتداد لهذه الفلسفة - فليتنا إذن أن نأخذ من هذه المدرسة الأوروبية كل شيء .

لقد كان الدكتور إبراهيم بيوى مذكور يبحث في الفلسفة بحث العالم المؤرخ : فراحته فلسفة الفلاسفة المشائين عند اليونان وعند المسلمين . فحاول في كسبه . وفي تحقيق علمي : أن يجعلها معبرة عن أصالة إسلامية . وهذا ما أنكره تمام الإنكار ... إنها فلسفة بلا شك ، ولكنها ليست تعبيراً عن فكر إسلامي وحضارة إسلامية .

ولكن حسب الدكتور إبراهيم مذكور أنه وضع أساس منهج البحث الفلسفي الإسلامى ، منهج يبحث عن الفلسفة وأصالتها ، وتكوين المذاهب في صورة منهجية : وتحلل وتركيب . وقد كان الدكتور إبراهيم بيوى مذكور أحد رجال دار العلوم الأوائل الذين اتجهوا نحو البحث الفلسفي .

٤ - الأستاذ الدكتور محمود قاسم : « مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد »

مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام .

وقد شغل الدكتور محمود قاسم في باريس باين رشد وعنى به . قدم دراساته لتسور بين عن « فلسفة ابن رشد » ، وتملكته فكرة أصالة ابن رشد وصغيريته في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامى . واندفع قاسم في هذا التيار بعنف بالغ . مفكراً عقلياً ، لا يرى الأصالة القوية والفلسفة الجليقة إلا حيث كان العقل والمذهب العقل . . اتجاه سارفيه مذكور من قبل ، ولكن محمود قاسم وليج فيه بعنف بالغ وبمزاج حاد - كما قلت من قبل : كان أول عمل لمحمود قاسم هو « نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني » وكان هذا العمل

هو رسالته الكبرى الذى حصل بها على دكتوراه الدولة فى باريس . وقد أثبت فيها - على رغم الجميع - أن توماس الأكوينى تلميذ مؤول لنظرية المعرفة عند ابن رشد . وما أشد وقع هذا على الحفقات الأكاديمية فى باريس ، وفى فرنسا عامة وقد نشر محمود قاسم هذا الكتاب بالعربية فى مصر عام ١٩٦٤ مثلاً حياً على أصالة البحث الذى تميز به محمود قاسم ، والمعرفة الواردة العميقة بالتراث العلمى الرشدى والتراث الفلسفى لدى توماس الأكوينى ، ثم نشر بالعربية الرسالة الصغرى التى حصل بها على الدكتوراه من باريس ، وهى كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد » مع مقدمة جديدة فى نقد مدارس علم الكلام ، مقدمة قاسية الأسلوب قاسية المعانى ، وقد أخذت كتاب مناهج الأدلة نفسه ، بل بدأ كتاب مناهج الأدلة كذيل مناهج للمقدمة القوية المنطلقة ، وبدأ أن الدكتور محمود قاسم لم يكن يرى فى الحقيقة لنشر الكتاب بقدر ما كان يرى إلى نشر آرائه هو ، وأن يضع - فى صورة متناسقة - نقاشه العقلى للمذهب الأشعرى . وهنا يعلق بالعقل ، ومن زاوية العقل ينظر للمذهب الأشعرى ، ويحاول تحطيم هذا الصرح الأسمى الذى عاش خلال القرون وما زال يعمش ظاهراً على كل المذاهب حالياً على كل العقائد ، باقياً ما بقيت الدنيا حتى يرث الله الأرض ومن عليها . يؤمن الدكتور محمود قاسم بأصالة المذاهب العقلية وأنها هى وحدها المعبرة عن روح الإسلام ، وبهذا كانت فلسفة ابن رشد العقلية هى أقرب للقرآن من فلسفة الأشاعرة ... وكذلك كان الفلاسفة العقليون المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . ثم يرى فى جميع كتاباته نهات المذهب الأشعرى وأصالة مذاهب المعتزلة والماتريدية من ناحية ، والمذهب الرشدى من ناحية أخرى ، وقرب هذه المذاهب الأخيرة قريباً عقلياً من المذهب القرآنى .

وأنا لا أنكر أصالة الاعتزال ولا أصالة المذهب الماتريدى ، وأن كلا منهما يعبر عن الإسلام من وجهة من وجهات الإسلام . ولكن المذهب الرشدى لم يكن ملجأً أصيلاً يعبر عن روح الإسلام ، ولم يكن ابن رشد سوى أحد شراح أصولو المعتزلىين ، تميز عن شراحه الآخرين فى العالم الإسلامى - كالكنى والفارابى وابن سينا - بأنه تخلص من الأفلاطونية المحدثة التى انسحقها هؤلاء بأرسطو وبالأخص نظرية الفيض . كان المذهب الرشدى عريضة للأرسطاليسية فى صورة أنى مما عرفها فلاسفة الإسلام للمشاهون ، بل إن الدكتور محمود قاسم يقول فى كتابه ابن رشد وفلسفته الدينية . . « إن ابن رشد حاول المخلص أن يوفق بين العقائد الإسلامية ويؤن ما تنطوى عليه فلسفة أرسطو من آراء كان أبو الوليد يراها حققة ، وليس معنى هذا أنه حاول التوفيق بآى ثمن ، ذلك أنه لم يكن إيمعاً يتقيد بآراء أرسطو . أو يبذل جهده وطاقته لإحكامها على الإسلام وعقائده كيما اتفق ، بل احتفظ فيلسوفنا باستقلال رأيه « دائماً وهذا ما لا أوافق الدكتور محمود قاسم عليه . . إن الأصالة الحققة الفلسفية إنما نجدها فى المذهب الأشعرى ..

في عقيدة أبي الحسن الأشعري وفي عمل تلاميذه من بعده، حين تمس من المذهب في أيديهم أكبر تمس متوافقاً مع الكتاب والسنة . وحين وضع أبو الحسن الأشعري المذهب أتى التلاميذ من بعده شرقاً وغرباً ، فأتبعوا العلم الإسلامي ولن نجد في تاريخ الإسلام من يوازي أبا بكر الباقلاني وإمام الحرمين وأبا حامد الغزالي والرازي والأمدى ولعدد العديد من فلاسفة المذهب الأشعري قديماً وحديثاً . وكان منهج ابن رشد المنطق اليوناني . ولكن الأشاعرة أتبعوا مطلقاً إسلامياً آخر سبقوا به المناطقه المحفنين ، ثم انتقلوا إلى وضع الميتافيزيقا الإسلامية ، مستندة على ميتافيزيقا القرآن ، فوضعوا مذهباً في الصفات يتلامح مع هذه الميتافيزيقا ، فضخروا مبحث الجزء الذي لا يجزأ ، وكان قد سبقهم إليه المعتزلة . ومن العالم الطبيعي انتقلوا إلى الإنسان ومكانة الإنسان في هذا العالم الطبيعي متناسقة مع المذهب الميتافيزيقي في الله وفي صفاته . ولم ينظر الدكتور محمود قاسم إلى مذهب الأشاعرة ، متصلاً ، فأورد آراءهم في الله بدون أن يصلها بآرائهم في العالم الطبيعي أو في الإنسان ، وكانت غايته فقط أن يبين تهاوت الآراء الأشعرية . فأخذ كل جانب من هذه الآراء على حدة ، وحاول أن يحطم كل واحد منها على حدة أيضاً . ورأى الحقيقة فيما اتفق فيه ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . لقد وقف ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى : لقد وقف ابن رشد مع أرسطو ومعظم آرائه ، ولم يكن له فضل على الفكر الإسلامي في أي نطاق من نطاقات المعرفة . ولتأخذ مثالا من الأمثلة العديدة على تحججه العقلي مع اليونان : وهو مثال العلية .. ماذا كان موقفه منها في تهاوت التهاوت . سوى قبول المذهب اليوناني ؟

وماذا كان موقف الأشاعرة ؟ اكتشفوا فكرة المادة ، وهي فكرة أخذت مكانها الكبير في البحث الفلسفي العلمي الحديث ، ثم فكرة « الله » الفنية في التراث الأشعري . ولست أناقش هنا تفصيلات آراء الدكتور قاسم ، إن المناقشة تستلزم عرضاً أوسع للمذهب الأشعري أولاً ثم عرضاً لآراء قاسم ثانياً . وهذا ما سأفعله في الجزء الخامس من هذا الكتاب الذي سأفرده لنشأة الفكر الفلسفي اليوناني - أفلاطونياً أو رواقياً أو أرسطوطاليسياً - في الإسلام .

وقصارى القول في هذا الاتجاه : إنه اتجاه عقلي يشيد بالفلسفة إذا بنيت على أسس عقلية بحثة ويرى تهاوتها إذا تخطت هذه الحدود . ومن العجب أن يكره محمود قاسم المنطق القديم ويرى الأصالة الكبرى في المنطق الحديث وناهج البحث الحديثة ، ثم لا يتنبه إلى أن تراث ابن رشد كله قد أقيم على المنطق القديم . بينما أقيمت فلسفة الأشاعرة على أسس منهجية من منطق استقراني كمن سبقوا به المنطق الحديث وناهج البحث الحديثة . حقاً إن ابن رشد قد اكتشف بعض النزاح المنهجية الحديثة في كتاباته ولكنه أشار إليها إشارة عابرة ليست دليلاً على أنه خرج نهائياً على المنطق اليوناني . ولقد انتهت فلسفة ابن رشد ولم يعد لها بقاء ، وبقي

المذاهب الأشعرى فى عقول الملايين من المسلمين وفى قلوبهم . ولتخطف الماتريدية ، مع أنها أقرب للأشاعرة - لا للمعتزلة كما ظن - ويبنى المذهب الأشعرى ، وهربت المعتزلة إلى المذهب الجبلى أشتاتاً مبشرة .

ولست أرى ضيقاً فى أن يقف محمود قاسم مع المعتزلة والماتريدية ، فهما من فرق الإسلام المعبرين عن وجهة من وجهات نظر الإسلام ، ولكن هاتى هذا الالتحام الغريب بآين رشد . ولا شك أن محمود قاسم عاش مع آين رشد معيشة أنس وصحة ، وتبين له أثر آين رشد الهام فى الفكر الغربى المسيحى ... ولكن ماذا بقى منه فى الفكر الإسلامى ؟ .

ونظيراً إن المذهب الرشدى لا يتضح على الإطلاق فى كتاب مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، إن المنهج الرشدى إنما يستمد من شروح آين رشد لكاتب أرسطو وتلخيصه لها ، وفى تهاوت التهاوت ، وفى هذه الكتب نرى آين رشد الأوسطاطالىسى المشائى . أما الكتب الصغيرة فلم تكن سوى ذر للرماد فى العرين ، ومحاولة منه لتلخيص كبرى ، أو لإخفاء حقيقة متابعتة لأرسطو . ولذلك من الخطأ الأكبر أن تقول إن اكتشافه لمبدأ الحتمية دليل على أنه خرج على أرسطو ، أو إن توصله إلى أن معرفة الأسباب هى العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل ، هو وخروج على المنطق اليونانى فى جملته .

إن محمود قاسم مفكر عقلى ، يكنى هو وإبراهيم مذكور اتجاهها عقلياً فى تاريخنا الحضارى ، اتجاهها يحاول أن يلقى الأضواء على حقيقة الفكر الإسلامى ولكن بطريقة عقلية يرى الأصالة فى انسجام المذاهب فقط ، لكنه لا يرى المنابع الحقيقية ، أو بمعنى أدق لا يريد أن تراها . إن محمود قاسم فى مقدمته لمناهج الأدلة يمثل مصطفى عبد الرزاق أصدق تمثيل وإن كان لم يقابله أبداً ، ولكنه لا يمثل للدعوة الإسلامية الحديثة نفسها فى تطورها التهاوى .

مصادر المادة

١ - الشهرستاني : « الملل والنحل » :

أهم كتاب في التراث العربي القديم يعدلنا عن تاريخ الفلسفة يونانية أو شرقية ، مع عرض ممتاز لمختلف الفرق والطوائف الإسلامية وغير الإسلامية . وقع صاحبه في أخطاء كثيرة عن الفلسفة اليونانية وتواريخ فلاسفتها ولكن تلك الأخطاء شائعة في كتب الفلسفة في العالم الإسلامي عامة وليست وفقاً على الشهرستاني وحده ، وليس المسلمون هم المسئولين عنها ، بل من نقل كتب اليونان من ترجمة سوريان ويعاقبة ونساطرة ، والملل والنحل في حاجة إلى نشرة جديدة علمية تحقق مصادر الكتاب وبخاصة بعد أن نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي نشرته الرائعة لكتاب فلوطرخس : « الآراء الطبيعية » . فقد كان مصدراً هاماً للشهرستاني .

٢ - ابن حزم : « الفصل في الملل والنحل » :

نشر هذا الكتاب على هامش الملل والنحل . والكتاب في أسلوب جليل ممتاز يناقش فيه هذا الإمام الظاهري مختلف المذاهب والنحل مناقشة الخبير . ومن أطراف فصوله مناقشاته للعهديين القديم والحديث ، وهي تدل على خيرة عميقة وعرفة دقيقة لليهودية والمسيحية . علاوة على معلومات وثيقة عن فلاسفة المعتزلة . ولكنه أخطأ أخطاء شنيعة في مناقشته للمذهب الأشعري ، إن ابن حزم لم يفهم المذهب الأشعري أدنى فهم .

٣ - ابن خلدون : « المقدمة » :

لا تحتاج مقدمة ابن خلدون لتعريف ، غير أنه ينبغي أن نوجه الأنظار إلى الفصل الخاص بعلم الكلام في هذه المقدمة ، إذ هو من أدق وأطرف ما كتب عن هذا العلم كالم - علاوة على ما يتضمنه من نظرات نقدية . وابن خلدون فيلسوف أشعري ، بث مذهبه الأشعري خلال المقدمة . كما طور منطق الأشاعرة .. المنطق الإسلامي الاستقرائي . خلال نظرة فاحصة وافية بفلسفة التاريخ .

٤ - ابن كثير : « التفسير » : وفيه تحقيق لكثير من الإسرائيليات . ونحتاج كتب

التفسير عامة للدراسة نفسية ، وهي معين كبير لمعرفة أسرار الفلسفة الإسلامية .

٥ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : مجموعة مقالات مترجمة عن الألمانية

والإيطالية - من أدق ما كتب في موضوعها . غير أن بعضها كتب من وجهة نظر خاصة قام بترجمتها إلى العربية والربط بينها الدكتور عبد الرحمن بدوي في أسلوب رائع ، وبجارية رصينة .

٦ - الغزالي : « المتقذ من الضلال » .

وثيقة « روحية » نادرة . تكلم فيها الغزالي عن تجربته الروحية بين مختلف المذاهب والآراء .
وثيقة حية . هي تعبير عن المذهب الأشعري الذي احتضن التصوف على طريقة إسلامية نابعة
من الكتاب والسنة .

٧ - الطوسي : « حاشية على عصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي » .

٨ - صاعد الأندلسي : « طبقات الأمم » كتاب صغير مركز من أقدم ما كتب عن
طبقات العلماء والفلاسفة . فيه أخطاء عن مؤرخي الفلسفة اليونانية والإسلامية ويزج للمذاهب .
ولكن فيه معلومات دقيقة .

٩ - القفطي : « إخبار الحكماء بإخبار الحكماء » - يبحث في تاريخ الفلسفة والأطباء
اليونانيين والإسلاميين . وفيه الأخطاء الشائعة التي وقع فيها مؤرخو الفلسفة الإسلامية الأقدمون
جميعاً : صاعد وابن أبي أصيبعة والشهرزوري والبيهقي . ونحن في أشد الحاجة لنشرة علمية لهذا
الكتاب القيم . وتحقيق مصادره .

١٠ - الشيرازي : « الأسفار الأربعة » . من أدق الكتب في تاريخ الفلسفة الإسلامية
عامة . وصاحبه فيلسوف ومؤرخ فليسة .

١١ - البيهقي : « نعمة صيوان الحكمة » .

١٢ - الشهرزوري : « نزعة الأرواح وروضة الأفراح » (مخطوط مصور بمكتبة جامعة
القاهرة وهو كتاب هام في تاريخ الفلسفة الإسلامية وبخاصة لدى المتأخرين) .

١٣ - الدكتور عثمان أمين : الرواقية، كتاب طيب في تاريخ الرواقية وفلسفة الرواقيين .

١٤ - مسكويه : « الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد » (نشرة الدكتور بدوي) .

١٥ - فلوطرخس : « الآراء الطبيعية » (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي) من أهم
الكتب المترجمة قديماً عن تاريخ الفلسفة اليونانية وفلاسفتها . وهو مصدر الكثيرين من
الإسلاميين في تأريخهم للفلسفة .

١٦ - الميشر بن فاتك : « محاسن الكلم » (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي) .

١٧ - « أفولوجيا أرسططاليس » : (نشرة الدكتور بدوي) . وهو كما نعلم أجزاء من
تاسوعات أفلاطون . وهو دليل قاطع على معرفة المسلمين بالأفلاطونية المحدثة . والكتاب يمدنا
بمعلومات عن معرفة الإسلاميين لمختلف الفلاسفة .

١٨ - ابن عساكر: « تبين كتاب المقرئ فيما نسب إلى الإمام الأشعري ». ويمتاز بمقدمته الرائعة التي كتبها العالم الكبير محمد بن زاهد الكوثري .

١٩ - السيوطي: « صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام » وثيقة نادرة تحتوي أقوال علماء المسلمين في ذم المنطق والكلام. ولا يفتقر من قيمة الكتاب طريقة السيوطي في التأليف - وهي النقل عن الكتب الأخرى وتضمينها في كتاب واحد. إذ أن السيوطي حفظ لنا في كتابه نصوراً ضاعت كتبها الأصلية. وقد قمت بنشره - للمرة الثانية في جزأين مع تلميذتي سعاد عبد الرازق .

٢٠ - بوقلس: « الأفلطونية المحدثه عن العرب » (نشرة الدكتور بدوي).

٢١ - أرسطو: « كتاب النفس » (نشرة الدكتور بدوي).

٢٢ - ابن أبي أصيبعة: « عيون الأنباء في طبقات الأطباء من أدق الكتب في تراث المسلمين العلمي والفلسفي. ويحتاج الكتاب إلى طبعة علمية محققة .

٢٣ - ابن عبد البر: « جامع بيان العلم وفضله » .

٢٤ - ابن قيمية: « مجموعة الرسائل الكبرى ». وكتب ابن قيمية بالرغم من إتجاهها الفلسفي في تاريخ الفلسفة الإسلامية. وتحتوي كتبه على معلومات رائعة عن مختلف الفرق الإسلامية والفلسفة الإسلامية عامة .

٢٥ - ابن نباتة المصري: « شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون

٢٦ - ابن قيمية: « الرسالة الحموية » .

٢٧ - ابن الأثير: « الكامل » .

٢٨ - السمعاني: « الأنساب » .

٢٩ - الأشعري: « مقالات الإسلاميين » كتاب هام نقل إلينا أقوال الفرق والمكلمين دين أن يقدها - يخالف في هذا منهجه كما يظهر في كتبه المشهورة « كالإبانة » و « الجمع » وطياً نقل عنه من نصوص: إذ أن أسلوبه فيها أسلوب جليل على طريقة نظار المسلمين. وهذا ما يدعو إلى الشك في أن النسخة المطبوعة التي بين أيدينا هي الكتاب الأصل للأشعري - إذ يحتمل أن يكون أحد تلاميذه جرد النسخة التي بين أيدينا من أصل الكتاب أو قام بهذا العمل أحد الحشويين من متأخري الحنابلة. ومن الغريب أن ريتز Ritter ناشر هذا الكتاب العظيم لم يتعرض لهذه البقعة إطلاقاً .

٣٠ - الإسفرائيلي : « التبصير في الدين » .

كتاب مختصر في تاريخ الفرق ، يكاد يكون ملخصاً « لفرق بين الفرق » ويضيف معلومات جديدة للكتاب الأصلي الذي استمد منه وهو كتاب الفرق بين الفرق ، ولكنه قيم من نواح .

٣١ - الخطاط : « الانتصار » .

كان إلى مدة قريبة الوثيقة الوحيدة التي بين أيدينا عن المعتزلة محررة بقلم معتزلي ، غير أن البحث عن المخطوطات في اليمن بواسطة البعثة المصرية الرسمية ، التي أولفت من سنين ، أدى إلى العثور على بعض المخطوطات . وقد ظهر من هذه المجموعة أجزاء متعددة من كتاب « المغني » للقاضي عبد الجبار .

٣٢ - طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة وصباح السيادة » .

يعمل هذا الكتاب معلومات وثيقة عن تاريخ مختلف العلوم الإسلامية .

٣٣ - ابن المرتضى المعتزلي : « النية والأول »

الكتاب في الحقيقة من تأليف القاضي المعتزلي عبد الجبار - وأضاف إليه ابن المرتضى إضافات بسيطة .

٣٤ - البهاددي : « الفرق بين الفرق »

كتاب قيم في تاريخ الفرق - بالرغم من مهاجمته العنيفة لغير أهل السنة والجماعة من الفرق ولكنه يمتاز بتبع مصادر المناهب . وكثيراً ما ينجح صاحبه في اقتناص المصادر بذكاء نادر المثال .

٣٥ - النويجي : « فرق الشيعة » .

كتاب هام قيم عن فرق الشيعة - كجه عالم شيعي .

٣٦ - فخر الدين الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » .

كتاب صغير ولكنه هام - قسم فيه صاحبه الفرق بين التقيد بالحديث المشهور « ستمتدق أئمتي على ثلاث وسبعين فرقة » انظر المقدمة .

٣٧ - اللحي : « ميزان الاعتدال » .

٣٨ - المسعودي : « مروج الذهب » .

٣٩ - الدينوري : « الأخبار الطوال » .

٤٠ - ابن علكان : « وفيات الأعيان » .

٤١ - التهانوي : « كشف اصطلاحات الفنون » .

قانون علمي ممتاز لاختلاف الألفاظ الفنية في شتى العلوم الإسلامية .

٤٢ - الزركشي : « البحر المحيط » ٦ أجزاء مخطوطة .

من أهم الكتب في تاريخ علم أصول الفقه -- وبه نظرات علمية دقيقة . استند مؤلفه على أكثر من مائتي كتاب في علم الأصول .

٤٣ - الكندي : « رسائل الكندي » .

قام الدكتور محمد عبد الحادي أبو ريدة بالكشف عن هذه الرسائل ، نشرها في جزأين ، في نشرة رائعة حاش فيها أبو ريدة مع الكندي وبين أحواله وقربه من روح الفلسفة الإسلامية .

٤٤ - الإيجي : « المرافف » .

٤٥ - الدكتور بيشويس : « ملعب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان ولفترده --

قام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الحادي أبو ريدة ، من أدق الكتب في هذه الناحية ، وإن كان مؤلفه قد سطا كثيراً على كتاب الملاحب الفلسفية اليونانية في العالم الإسلامي لساتلانا ولم يذكر اسم ساتلانا إطلاقاً .

٤٦ - ابن حزم : « طرق الحماة » .

٤٧ - الجاحظ : « الحيران » .

٤٨ - ابن تيمية : « العقيدة الواسطية » .

٤٩ - ابن تيمية : « العقيدة للتحريم » .

٥٠ - ابن تيمية : « السبعينية » .

٥١ - ابن تيمية : « التصمية » .

٥٢ - ابن تيمية : « موافقة صريح العقول لصريح المنقول » : وفيه معلومات وثيقة

عن مختلف مفكرى الإسلام .

٥٣ - ابن تيمية : « مناهج السنة » : أسدنا بمعلومات هامة عن ابن كلاب ومن مفكرى

الإسلام عامة . وهو وثيقة نادرة حقاً ، ويقوم الدكتور محمد رشاد سالم بإخراجه لإخراجاً علمياً ممتازاً ، وقد أخرج حتى الآن الجزأين الأولين منه . وتحتار كتب ابن تيمية بتقل آراء الخصوم نشأة الفكر - أول

قلا أميناً ، ثم مناقشتها ومنا المتبحر حفظ لنا أيضاً كثيراً من آراء الفرق التي لم تصل إلينا كتب أصحابها .

٥٤ - ديور : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » - نقله إلى العربية مع تعليقات قيمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة ، بحيث بلغ الكتاب في صورة علمية رائعة . وتعليقات أبي ريدة تكاد تكون كتاباً منفصلاً عن الكتاب الأصلي .

٥٥ - جوليه تسيهر : « العقيدة والشريعة في الإسلام » .

نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى وزميله . والمؤلف يهودي ، يدعي الأناة في البحث وهو يلتقي بأكاذيبه الكبرى .

٥٦ - الغزالي : « نهج الفلاسفة » . من أعظم الكتب في تاريخ الفكر الإسلامي ، وقد عبر فيه النزاع في صورة كاملة عن رأى المسلمين في العلية ، ونادى بفكرة العادة والاطراد في وقوع الحوادث .

٥٧ - شرح المحلى على السبكي .

٥٨ - الشوكاني : « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » .

٥٩ - التلمساني : « مفتاح الأصول » .

هذه الكتب من ٥٤ - ٥٩ من أهم الكتب في معرفة تاريخ الأصول .

٦٠ - القرافي : « نفائس المحصول » .

٦١ - شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع .

٦٢ - البيروني : « تحقيق ما للهند من مقولة » في دراسة مقارنة عن مذاهب الهند والبرهان والمسلمين .

٦٣ - البيروني : « الآثار الباقية » : ويمرر معلومات هامة قيمة عن مذاهب ما قبل الإسلام وبخاصة الفروسي .

٦٤ - أبو الحسن الششتري : « الديوان » .

٦٥ - أبو حنيفة : « الفقه الأكبر » .

٦٦ - أبو حنيفة : « العالم والمتعلم » .

- ٦٧ - أبو حنيفة : « رسالة أبي حنيفة إلى عالم البصرة - عيان البقي » .
 وفي هذه الكتب أفكار أهل السنة والجماعة الأوائل في صورة من أجمل الصور .
- ٦٨ - الشافعي : « الفقه الأكبر » . وهو - فيما يرجح - ليس للشافعي .
- ٦٩ - ابن حنبل : « الرد على الجهمية » من أهم وأدق وأعظم الكتب التي تصور المنتج العقل للإمام العظيم ، كما يصور مذاهب أهل السنة في صورتها الحقيقية .
- ٧٠ - الملقطى : « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » طبعة الكوثرى من أهم الكتب في معرفة الحركة العقلية الأولى ولكن الملقطى يميل إلى الحشو في مواضع كثيرة . كما يضع التزامات القروى وكأنها عقائدهم .
- ٧١ - إمام الحرميين : « الشامل » . وقد قمت بنشر الجزء الأكبر من هذا الكتاب أنا وتلميذى فيصل عون وتلميذتى سير مختار . والشامل هو البحر الذي لا يغدو كتاب الأشارة للعظيم . وبه باب طويل عن العملية ، من أعظم ما كتب في هذا الصدد .
- ٧٢ - إمام الحرميين : « الإرشاد » . وقد أملتى بمعلومات من ابن كلاب .
- ٧٣ - الذهبي : « ميزان الاعتدال » . وهو كتاب من أهم كتب نقد الرجال ويمدنا بمعلومات قيمة عن مختلف الشخصيات الإسلامية .
- ٧٤ - السبكي : « طبقات الشافعية » وهو المؤلف العظيم في تاريخ مفكرى الشافعية مع تحقيق على دقيق .
- ٧٥ - جمال الدين القاسمي : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » .
- ٧٦ - الطبري : « تاريخ الأمم والملوك » .
- ٧٧ - الأصفهاني : « أطباق الذهب » .
- ٧٨ - ياقوت : « معجم الأديباء » .
- ٧٩ - ابن عديم : « العقد الفريد » .
- ٨٠ - الأستاذ زهدى حسن جاراغة : « المعتزلة » . كتاب من أدق الكتب في تاريخ المعتزلة .
- ٨١ - الدكتور البيروني نادر : « المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقين » كتاب فيه عرض طيب لفلسفة المعتزلة : حاول المؤلف أن يبين فيه أصولهم العقلية وأنهم يمثلون الفكر الإسلامى الحقيقى .
- نشأة الفكر - أول

٨٢- القلمى : « البدء والتاريخ » - ٦ أجزاء - من أهم وأقدم الكتب في التاريخ الإسلامى وبه جزء كامل عن الحياة العقلية الإسلامية والفرق الإسلامية وقد أمدنى بمعلومات قيمة . والكتاب ينسب إلى أبى زيد البلخى ولكنه فى الواقع للقلمى .

٨٣- الدكتور أبو ريلة : « النظام وآرائه الفاسفية والدينية » .
من أهم وأعظم ما كتب فى العصور الأخيرة فى الفلسفة الإسلامية . قام فيه المؤلف بدراسة تركيبيه لهذا الفيلسوف المعتزلى القديم وأخرج لنا ملحه متكاملًا فى نسق رائع .

٨٤- القاضى عبد الجبار : « المغنى » .
ظهر أخيراً ثمانية من أجزاء هذا الكتاب المعتزلى . وفيها مادة كبيرة للباحثين فى المعتزلة وكان ظهوره كشفاً كبيراً فى تاريخ البحث الفلسفى فى الإسلام ، هذا بالرغم من أن طريقة إخراجه وتحقيقه غير علمية وغير دقيقة .

٨٥- القاضى عبد الجبار : « شرح الأصول الخمسة » (حققه الدكتور عبد الكريم عيَّان ونشر عام ١٩٦٥) فى نشرة رائعة ، كتاب من أهم كتب المعتزلة .

٨٦- أبو طالب المكي : « قوت القلوب » (طبعة المكتبة التجارية سنة ١٩٦١) كتاب التصوف السنى العام ، أمدنى بمعلومات قيمة عن المدرسة السالمية .

٨٧- السلمى : « طبقات الصوفية » (تحقيق الأستاذ نور الدين شريعة سنة ١٩٥٣)
فى نشرة علمية رائعة : أمدنى بمعلومات عن المدرسة السالمية .

٨٨- المصادر المذكورة فى الهوامش والى لم نرد داعياً لتكرارها .

• • •

وليد أن أوجه أنظار الباحثين . وبخاصة الناشئين منهم إلى ضرورة تتبع أخبار مفكرى الإسلام الأوائل فى كتب التاريخ والسير والطبقات وفى كتب الأدب . فهذه الكتب تمدنا بمعلومات دقيقة عن هؤلاء المفكرين الأوائل . وقد أمدنى العنبرى والسعدى وابن كثير واليهودى وغيرهم من مؤرخين بمعلومات دقيقة عن كثيرين من أولئك المفكرين الأوائل .

المصادر الأوربية

1. Renan : Histoire generale des langues sémitiques.
2. Gauthier : Introduction à l'étude de la philosophie musulmane.
3. O'Leary : Arabic thought and its place in History.
4. Leclere : L'histoire de la medecine arabe.
5. Munk : Melanges de philosophie arabe et Juive.
6. Vajda : Introduction à la philosophie Juive.
7. Mailbeau : Histoire de la philosophie atomiste.
8. Brochard : Etudes de philosophie ancienne et moderne.
9. Brehier : Histoire de philosophie T.I.
10. Asin Palacios : Sens du mot T'chafot dans les oeuvres d'El Ghazali.
11. Prof. Affi : The philosophical ideas of Muhyidin - ibn Araby.
12. Lust : Théories sociales et politiques d'Ibn Ta'y'miyah.

فهرس الأعلام

(١)

آدم (عليه السلام) : ٣٣ ، ٧٥ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٩٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٨٨ ، ٢٩٤ ، ٣٠٥ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ،
إبراهيم (عليه السلام) : ٣٠ ، ٣١ ، ٦٦ ، ٧٤ ، ٩٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ،
٤٨٤ ، ٣٣١

إبراهيم بن سيار النظام : ١٤١ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٩٤ ، ٢١٠ ، ٤١٠ ،
٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ،
٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ،
٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٤ ، ٥١٥

إبراهيم بن مهاجر : ٢٩٨

إبراهيم بن يحيى الملقب : ٤٠٥ ، ٤٠٦

إبراهيم بيوى مدكور — انظر : مدكور

إبليس (الشیطان) : ٣٥٥ ، ٤٩٤

(ابن ا)

ابن أثير الكتاني — انظر : الكتاني

ابن أبي أصيبعة : ١٠٥ ، ١١٢ ، ١٢٣ ، ١٣١ ، ١٤٢ ، ١٤٣

ابن أبي الحديد : ٣٠٠ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦

ابن أبي المظفر الشلمغاني — انظر : الشلمغاني : ٢١٢

ابن أبي العزء عبد الكرم : ٢٠١

ابن أبي داود — انظر : أحمد

ابن أبي زيد : ٣٥٨

ابن أبي شاکر (الماتوى) : ٢٠١

ابن أبي قحافة — (انظر : أبو بكر)

ابن أبي ليلى : ٢٦٣

ابن أبي هند : ٤١٤

ابن أبيجر (انظر : عبد الملك)

ابن أشروس (انظر : ثمامة)

ابن أصرم (انظر : خشيش)

ابن أعين (انظر : حاتم)

(ابن أ)

ابن الأعلى الخزيري : ٢٠١

ابن الجوزي : ١٤١ - ٢١١ - ٢٤٨ - ٢٨٠ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٦

ابن الحضيّة — (انظر : أبو هاشم - محمد - الحسن)

ابن الحكم — (انظر : عثمان - هشام)

ابن الخطّاب — (انظر : عمر)

ابن الحمار — (انظر : الحسن بن سوار)

ابن الراوندى : ٣٦٢ - ٤١٦ - ٤٢٩ - ٤٥١ - ٤٥٧ - ٤٥٩ - ٤٦١ - ٤٦٢ ، ٤٦٥ ،

٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٨٠ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧

٥٠٧ - ٥١٣

ابن الرباب — (انظر : اليان)

ابن السالك : ٣٠١ - ٤٠٥

ابن العاص — (انظر : عمرو)

ابن العلاء — أبو عمرو : ٣٧٥ - ٣٨٤

ابن القراء — (انظر : أبو يعلى)

ابن الققيه : ٣٨٧

ابن القدرة : ٢٩٨

ابن القيم الجوزية : ٩٣ - ١٦٦ - ١٦٧

ابن المرتضى : ٢٣٠ - ٣٦٢ - ٣٧٥ - ٣٧٩ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٤ - ٤٠٠ - ٤٠١ ،

٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٧ ،

٤٢٦ - ٤٢٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٥٠٥

ابن المطهر الحلي (الشيخي) : ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢

ابن المحمر — (انظر : بشر)

ابن المقفع — عبد الله : ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥

ابن النديم — محمد بن إسحق : ١١٤ ، ١٣١ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ، ١٨٩ ، ١٩٤ ، ٢٠٠ .

٢٠١ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢١٧ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ ، ٢٦٦ ، ٢٣٠ ، ٢٣٥ .

٣٨٧ ، ٤٠٨

ابن النواحة — (انظر : عبادة)

، ، ،

ابن ياجه : ٤٦ ، ٤٨

ابن يرجان : ٢٩٦

ابن برة — (انظر : عبد الرحمن)

ابن بختيشوع — (انظر : جورجيس)

ابن تيمية : ٩٣ ، ١٠٧ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٨٥ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ،

٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ،

٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٩٦ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣٢٠ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ،

٣٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

٣٦١ ، ٣٦٤ إلى ٣٧٢ ، ٤٠٨

ابن جرير : ٨٤ ، ٨٦

ابن حبيب — القاسم : ٤٠٥

ابن حجر : ٣٣٣ ، ٣٣٤

ابن حزم : ٦٨ ، ٩٣ ، ١٦٦ ، ٣٣٨ ، ٣٤٥ ، ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، ٤٧٨ ، ٤٨٤ ، ٤٩١ .

٥٠٢ ، ٥٠٥ ، ٥٠٨ ، ٥١٠

ابن حوشب — (انظر : عمرو)

ابن حيان — (انظر : جابر)

ابن خرداذبة : ٣٨٧

ابن خزيمة — محمود بن إسحق : ٢٨٠

ابن خلدون : ٣٤ ، ٢١٧

ابن خلكان : ٢٠٤ ، ٢٠٧ : ٣٦٦ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٤٣ ،
٤٤٤ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧

ابن رزام — عبد الله محمد بن علي : ١٥٥ ، ٢١٠
ابن رشد : ٤٦ ، ٤٨ ، ٨١ ، ٨٧ ، ١١٠ : ١٨٢ ، ١٨٤
ابن سابة : ٢٠١

ابن سبأ — (انظر : عبد الله)
ابن سبعين — عبد الحق : ٢١١ ، ٢٢٠
ابن سحيان — سفيان : ٣٦٢
ابن سريح — (انظر : الخاوث)
ابن سبرين : ٣٨٦ ، ٤١٤
ابن سينا : ٤٦ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٨٦ ، ٨٧ : ١١٣ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ،
١٨٥ ، ٢١٧ ، ٤٩٨

~ ~ ~

ابن شريح — (انظر : العباس)
ابن صبيغ — (انظر : عبد الله)
ابن طالوت (المائتي) : ٢٠١
ابن طفيل : ٤٦ ، ٤٨ ، ١٨٠

• • •

ابن عباد : ٢٦٨ ، ٤٥١
ابن عباس — محمد بن عبد الله : ٣٤٧ ، ٤١٩
ابن عبد الحماد : ١٦٧
ابن عبد ربه : ٤٠١ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤
ابن عبيد — (انظر : عمرو)
ابن عربي — (انظر : يحيى الدين)
ابن عساكر : ٣٥٦ ، ٣٦٠
ابن عقيل : ٢٨٠ ، ٣٧١
ابن عياش — أبو إسحاق إبراهيم : ٤٠٩ ، ٤١٠
ابن عيينة سفيان : ٤٠٠

• • •

ابن فاتك — (انظر: للبش)

ابن فورك — أبو بكر : ٢٨١

• • •

ابن قتيبة : ٢٤٨ ، ٢٦١ ، ٣٧٥

ابن قسي : ٢٩٦

ابن كثير : ٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٣

ابن كرام — (انظر: محمد)

ابن كلاب : ٢٤٩ ، ٢٦٤ إلى ٢٦٩ ، ٢٧١ إلى ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢

ابن كيسان — أبو بكر عبد الرحمن الأصم : ٣٩٧ ، ٤١٠ ، ٤٥١

• • •

ابن ماجه : ٣١٩

ابن مجاهد : ٢٩٤

ابن مسرة — (انظر: محمد بن عبد الله)

ابن مسعود — (انظر: عبد الله)

ابن مسكويه : ١٢٣ ، ١٩٠

ابن مدين — (انظر: يحيى)

ابن مصقلة — (انظر: رقية)

ابن منبه — (انظر: وهب)

ابن ميمون — (انظر: موسى)

• • •

ابن نباتة : ٣٢٢ ، ٣٣١ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥

ابن نجيب : ٤٠٠

ابن يسار — (انظر: عطاء)

(أبو)

أبو إسحق (النظام) ٤٨٤

أبو البركات — (انظر: البغدادى)

أبو الحسن — (انظر: الأشعرى)

أبو الحسن أحمد بن محمد بن سالم البصرى : ٢٩٥ ، ٢٩٤

أبو الحسين البصرى : ٣٦٥ ، ٥٠٢

أبو المرداء : ٣٧٧ ، ٣٧٨

أبو الريحان — (انظر: البيرونى)

أبو الطروق الضبي : ٢٨٧ ، ٣٨٥

أبو المياس الناشئ : ٢١٩

أبو التهامية (الشاعر) : ٢٠٢ ، ٢٠٣

أبو العلاء عفيف (الدكتور) : ١٣٥

أبو الفرج الأصفهاني : ٢٠٣

أبو القاسم — (انظر: البلخي ، الكمي ، الزيدى)

أبو الممالي الجوينى — (انظر: إمام الحرمين)

أبو المنذر العلاف : ١٠٨ ، ٢١٠ ، ٢٦٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٩١ ، ٣٤٢ ، ٣٨٤ ، ٣٨٦ ،

٣٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٤٢٠ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٨ ، ٤٩٢ ، ٤٩٦ ، ٤٩٨ ، ٥٠٤ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٥

أبو الميثم بن معاوية : ٢٠٧

أبو أمامة : ٣٧٧ ، ٣٧٨

أبو بشر — (انظر: مقى بن يونس)

أبو بكر الأصم — (انظر: ابن كيسان)

أبو بكر — (انظر: الباقلاوى)

أبو بكر الصديق : ٢٢٩ ، ٢٦٣ ، ٣٩٤ ، ٤١١ ، ٤١٢

أبو ثور : ٢٦٣

أبو جعفر المنصور (الخليفة) : ٨٠ ، ١٠٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٣٢٧ ، ٤٠١ ، ٤٠٢

أبو جعفر — (انظر : الطحاوى)

أبو حاتم : ٢١١

أبو حامد — (انظر : القزالي)

أبو حلمان الدمشقي : ٢١١

أبو حيان التوحيدي : ١٥٥

أبو حنيفة النعمان (الإمام) : ٢٢٠ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ،

٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٦٣ ، ٢٨٦ .

٢٨٩ ، ٣٤٤ ، ٣٦٣ ، ٣٨٣ ، ٣٩٦ ، ٤١١

أبو ذر الغفاري : ٦٨ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٣١٧ ، ٣١٩ ، ٤٠٩ ، ٤١١

أبو ذر الحريزي الأنصاري : ٢٨٠

أبو ريدة (النكفور) : ١٥٩ ، ١٦٠ ، ٢١٩ ، ٤٧٢ ، ٤٨٤ ، ٤٩٢ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧

أبو زكريا — (انظر : يحيى بن علي)

أبو زهرة — (انظر : محمد)

أبو زيد البلخي : ١٣١ ، ١٥٥

أبوسفيان بن حرب : ١٩٨

أبوسليمان — (انظر : السجستاني)

أبو شاذان الديلماني — (انظر : ميمون)

أبو شمر الحفطلي : ٣٢٥

أبو عاصم — (انظر : خشيش ، العبادي)

أبو عبد الرحمن — (انظر : الشافعي)

أبو عثمان — (انظر : عمرو ، الزعفراني)

أبو علي التقي — محمد بن عبد الوهاب بن عبد الأحد : ٢٨٠ ، ٢٨١

أبو علي الجبائي : ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ٢٣٨ ، ٣٥٤ ، ٣٦٥

أبو علي سميد (المانري) : ٢٠٠

أبو عيسى الوراق : ٢٠١

أبو غسان — (انظر : عبد الوارث بن سميد)

أبو قره — (انظر : تيودور ، يحيى)

أبو مروان بن مسلم — (انظر: خيلان)

أبو مسلم الخراساني : ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨

أبو معاذ التميمي : ٢٧٤

أبونواس : ٢٠١

أبو هاشم — الجبائي : ٩٧ ، ١٠٠ ، ٤٥٢ ، ٤٥٧

أبو هاشم — عبد الله بن محمد بن الحنفية : ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٦٦ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٣٨٢ ،

٢٨٣ ، ٣٩٦ ، ٤٠٠ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١٤ ، ٤٢٧ ، ٤٣٢ ، ٤٥٦

أبو هريرة : ٢٨٥

أبو هلال العسكري : ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٣٩٥

أبو يحيى (الماتري) — (انظر: يزيدباخت)

أبو يزيد البسطامي : ٢٩٥

أبو يعقوب البصيري : ٨٢

أبو يوسف — (انظر: القاضي ، الشحام ، الكنتلي)

• • •

أبيقور (أيقوروس) : ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ٤٧١ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤

(أح)

أحمد أمين : ٤٢٩

أحمد المجيب : ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٣

أحمد بن أبي داود : ٢٣٧ ، ٢٤٧ ، ٣٨٤ ، ٤١٠ ، ٤٤٣ ، ٤٤٩

أحمد بن الطيب السرخسي : ١٠٧ ، ١٣١ ، ٢١٥

أحمد بن حنبل : ٢٣٧ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ،

٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ،

٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٣٠٤ ، ٣٥٩ ، ٣٦١ ، ٣٩١ ، ٤١٦ ، ٤٣٠

إخوان الصفا : ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٤٠

(اد)

إدريس (التي) : ١١٣ ، ١٢٩

إدريس بن إدريس : ٣٨٧ ، ٣٨٨

(۱)

أوستيس : ۱۷۰

أرسطو : ١١٠ ، ١٠٩ ، ١٠٨ ، ١٠٦ ، ٨٧ ، ٨٤ ، ٧٥ ، ٥٩ ، ٥٢ ، ٤١ ، ٤٠ ، ١٣٤ ، ١٣٣ ، ١٢٧ ، ١٢٤ ، ١٢٢ ، ١٢١ ، ١٢٠ ، ١١٨ ، ١١٧ ، ١١١ ، ١٥٧ ، ١٥٦ ، ١٥١ ، ١٥٠ ، ١٤٩ ، ١٤٨ ، ١٤٥ ، ١٤٣ ، ١٣٦ ، ١٣٥ ، ١٧٤ ، ١٧١ ، ١٦٨ ، ١٦٧ ، ١٦٦ ، ١٦٥ ، ١٦٤ ، ١٦٣ ، ١٦٢ ، ١٦١ ، ٤٥٥ ، ٤٢٨ ، ٤٢٧ ، ٢١٦ ، ٢١٥ ، ٢١٤ ، ١٨٢ ، ١٨٠ ، ١٧٩ ، ١٧٥ ، ٥١٠ ، ٥٠٩ ، ٤٩٥ ، ٤٨٥ ، ٤٧٦

أوسط ستانيس الرواق : ١٧٥

أرويا (النوى) : ١٩٩١ ، ١٩٩٢

أرنست رينان : ٤٩ ، ٥١

زیدیادار (کاتب یقطین بن موسیٰ) : ۲۲۰

(۱۴۵)

أساف (الصم) : ٣٠

أسامة بن زيد بن حارثة : ٣٧٩

استاذيس : ٢٠٧

اسحاق بن حنین : ۱۰۷ ، ۱۱۱ ، ۱۵۰

إسحاق بن خلف (المائوي) : ٢٠١

اسحق بن سليمان الإسرائيلي : ٨٤ ، ٤٧٤

اسحق بن سوید : ۳۹۰

إسحاق بن عمار : ٢٩٨

أسد بن عبد الله القسري : ٢٠٥

اسماعیل (انہی) : ۳۰ ، ۳۱ ، ۶۶

إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة : ٢٣٧

إسماعيل بن عبد الله بن محمد الأتھاری : ۲۸۹

أسين بلاسيوس : ١٤٣ ، ١٧٩

(اص)

اصطفا بن الامكندراني : ١٠٤

(اغ)

أغانا ذيمون : ٧١٤

أغسطس (الملك) : ١٠٥

(اف)

أفلاطون : ٥٢ ، ٧٥ ، ٨٥ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٢٥ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ،

١٤٥ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٩ ، ٣٠٢ ،

٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٧٦ ، ٥٠٩

أفلوطين (الشيخ اليوناني) : ١٢٨ ، ١٦٦ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٥

(الا)

الآمدى : ٣١١ - ٣٣٣

الأجانيطى - (انظر : بولس)

الأثرى - زهير : ٢٧٤

الأحنف بن قيس : ٣٧٧

. . .

الإسفرائيلى : ٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ،

٣١١ ، ٣١٩ ، ٣٢٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ ، ٣٥١ ، ٣٥٩ ، ٣٧٥ ،

٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩٣ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧ ، ٤٣٢ ، ٤٣٥ ، ٤٣٧ ، ٤٣٩ ، ٤٨٦

الإسكافى : ٣٩٧ ، ٤١٠ ، ٥١٥

الإسكندر الأفروديسى : ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨

الإسكندرانى - (انظر : اصطفن)

الإسوارى - (انظر : أبو على بن قائد)

الأشعث انظر : عماد

. . .

الأشعرى - الإمام أبو الحسن : ٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ،

٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ،

٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٦ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١١ ،

٣٢٤ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٥٩

٣٦٦ ، ٣٧١ ، ٣٩٧ ، ٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٣ ، ٤٢٦ ، ٤٣٠ ،
 ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ،
 ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٥ ،
 ٤٧٦ ، ٤٧٨ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٥ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٩٣ ، ٤٩٥ ،
 ٤٩٨ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥١٣ ، ٥١٤

الأشعري - أبو موسى : ١١٠ ، ١٦٠ ، ٣٧٨

الأصبهاني - داود : ٢٧٤

الأصفهاني - (انظر : أبو الفرج)

الأصفهاني - أبو عيسى إسحق بن يعقوب (مؤسس العيسوية) :

الأصم - (انظر : ابن كيسان)

الإفشين (قائد المحتصم) : ٢٠٩

الأنصاري - (انظر : إسماعيل)

الأنصاري - صفوان الشاعر : ٣٨٤

الأنصاري (انظر : أبو ذر الحمرى)

الأنصاري - محمد بن مسلمة : ٣٧٩

الإنجيل (انظر : يوحنا)

الأندلسي - (انظر : صاعد)

الأهواني - دكتور فؤاد : ١٢٣

الأوزاعي : ٢٦٣ ، ٣١٩ ، ٣٢٣

الإيحيى : ٣١١ ، ٤٨٢ ، ٤٩١

(أ ب)

البايجي - أبو بكر : ٢٨٤

الباقلاني - أبو بكر : ٩٣ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١٨٤ ، ٢١٠ ، ٢٧٩ ، ٣١١ ، ٣٧١ ،

٤١٥ ، ٤٧٥

الباهلي - (انظر : عمرو)

البيي - (انظر : عثمان بن مسلم)

البيجلي - (انظر : الحسن بن الفضل)

البيخاري : ٢٣٨ ، ٢٤٨ ، ٢٦١ ، ٣٥٤ ، ٤١٦

البريهاني - أبو بحر محمد بن الحسن : ٢٩٢

البرمكي - (انظر : جعفر ، يحيى)

البصري - (انظر : الحسن ، أبو الحسين - عمرو)

البصري - أبو عبد الله بن سالم : ٢٩٤

البلعكي - (انظر : قسطا بن لوقا)

البندادي - أبو البركات : ٤٨ ، ١٨٣ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ،
٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٦٣ ، ٢٧٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ،
٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٢٤ ،
٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٣ ، ٣٥٩ ، ٣٦٦ ، ٣٧٤ ، ٣٨٩ ، ٣٩٢ ، ٤٢٥ ،
٤٤٦ ، ٤٥٠ ، ٤٥٢ ، ٤٦١ ، ٤٦٣ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٩٣ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ،
٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٥ ، ٥٠٨ ، ٥١٠

البغوي - أبو الميافس : ٢٦٦

البلخي - أبو القاسم : ٢٣٠ ، ٢٧٤ ، ٣١٧ ، ٤٢٠

البلخي - (انظر : أبو زيد)

البيروني - أبو الريحان : ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ،
٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢١ ، ٥١٧

اليهني : ١٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٨

(أ)

التستري - سهل بن عبد الله : ٢٩٤

الثقاتاني : ٤٥٢

التهانزي : ٢٩٠ ، ٤٧٩ ، ٤٨٣

التوحيدى - (انظر : أبو حيان)

التونى - (انظر : أبو معاذ)

(أ)

الثورى - سفيان : ٤٠٩

الثقفى - (انظر : أبو علي)

(الج)

الجاحظ : ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٩٩ ، ٢١٠ ، ٢١٦ ، ٢٢٦ ، ٢٨٥ ، ٢٩٨ ، ٤١٠ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥

الجبائي - (انظر : أبوهاشم ، أيوعلى)

الجبلى الصوفى الباطنى - (انظر : محمد بن عبد الله)

الجهاني - محمد بن أحمد (المائى) : ٢٠١

الجرجاني : ٤٠٩

الجمعد بن هرم : ٢٣٧ ، ٢٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٥٩ ، ٣٧٤ ، ٣٩١ ، ٤٠٨

الجنيد : ٢٦٨ ، ٢٨٤

الجهنم بن صفوان : ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤١ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٨٩ ، ٣٣٠ ،

٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣

٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧

٣٥٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٧٢ ، ٣٧٧

٣٨٣ ، ٣٩١ ، ٤٠٨ ، ٤٦٢

الجهني - (انظر : معبد)

الجبوري - داود : ٢٩٠

الجبوزجاني : ٣٣٤

الجبوزية - (انظر : ابن القيم)

الجبوي - أبوالمعالى (انظر : إمام الحرمين)

الجبيلاني - عبد القادر : ٢٩٦

(الج)

الجارث بن أسد المحاسبي : ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢

الجارث بن سريح : ٣٣٤ ، ٣٣٥

الجاراج بن يوسف : ٢٠٠ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٩

الحسن البصري : ١٧٣ ، ٢٢٩ ، ٢٤٥ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ،

٣٢٦ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ ،

٣٩٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤١٤ ، ٥١٠

الحسن بن حفص بن سالم : ٤٠٥

الحسن بن زكوان : ٤٠٥

الحسن بن علي بن أبي طالب : ٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٣٧٨ ، ٤١٣

الحسن بن محمد بن الحنفية : ٢٣٠ ، ٢٣٣ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٣٢١ ، ٣٢٤ ، ٣٧٩ ،

٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣

الحسين بن منصور الخلاج : ١٤٠ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦

الحسين بن علي رضي الله عنهما : ٢٢٩ ، ٢٣١

الحزيري — (انظر : ابن الأعدى)

الحكيم — (انظر : لقمان ، هرقل)

الخلاج — (انظر : الحسن بن منصور)

الحلي (انظر : برهان الدين)

(ا هـ)

الحامر — سلم : ٢٠١

الحامري — (انظر : بابلك ، جاويدان)

الحزاعي — أحمد بن نصر : ٥٤٠

الحضيري (الدكتور) — (انظر : محمود)

الحليل بن أحمد : ٤٨٤

الحياط — أبو الحسن : ٢١٠ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ،

٤٤٠ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٣ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ،

٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٨٠ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ،

٤٩٤ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥١٤

(هـ) .

الدرابي — عثمان بن سعيد : ٢٤٤

الدقاق — (انظر : أبو علي)

الدمشقي — (انظر : غيلان ، يحيى ، يوحنا)

الدبلي — (انظر : يحيى)

الدينوري : ٣٧٧ ، ٣٧٨

(الذ)

الذهبي : ٢٦٨ . ٢٨٩ . ٣٢٠ - ٣٢٨ . ٣٣١ . ٣٣٤ ، ٣٦٦ ، ٣٨٦ ، ٤٠٠ ، ٤١٩

(الر)

الرازي - أبو عبد الله بن عمر : ٢٩٩ . ٣٦٥

الرازي - فخر الدين : ١٥٩ . ٢٤٦ . ٢٨٤ ، ٣١١ ، ٣٣٣ ، ٣٧٩ ، ٤١٥ ، ٤٥٢ ، ٤٧٤

الرازي - محمد بن زكريا (الطيب) : ١٠٥ . ١٣٠ ، ١٦٠ ، ١٦٥ ، ١٨٣ ، ٢١٦ ، ٢١٧

الراس عني - (انظر : سرجيس)

الراسي : ٤١٩ ، ٤٢٠

الرشيد (الخليفة هارون) : ٢٠٨ . ٤٠٦ ، ٤١٧ ، ٤٤٢ ، ٤٤٧ ، ٤٨٥ ، ٥٠٤

(الز)

الزاغيني : ٢٨٠ ، ٤١٧ ، ٤٤٤

الزبير بن العوام : ٣٧٧

الزركشي : ٣٤ ، ٤٨٢

الزرواني - أبو حامد : ١٩١

الزعفراني - أبو عثمان : ٣٨٤

الزهرى : ٢٤٥

الزبيدي - (انظر : القاسم بن إبراهيم)

(الهـ)

السبكي - تاج الدين : ٢٤٧ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ،

٢٨٠ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٤٠٨

السجستاني - أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام : ١٢٩ ، ١٥٥

السختياني - القاضى أبو جعفر : ٣١٧ ، ٤٠٤

السلسوى — (انظر : قتادة بن دعامة)

السماعى : ٣٧٥

السهروردى : ١٠٧ . ١٢٠ . ١٤٣ . ١٨٠ . ٢١١

المسيوطى : ١٠٨ . ٦٠

(الله)

الشافعى (الإمام) : ٥٤ . ١٨٣ . ٢٤٤ . ٢٤٦ . ٢٤٧ . ٢٤٩ . ٢٦٣ . ٢٧٦ . ٢٨٦ ،
٢٨٩ ، ٤٠٦

الشحام — أبو يعقوب بن يوسف بن عبد الله بن إسحق ٤١٠ . ٤٥١

الشتري — أبو الحسن : ٧١١ . ٧٢٠

الشمشاطى — (انظر : بولس)

الشعبى : ٢٤٥

الشهرزورى ١١٨ . ١١٩ . ١٢٣ . ١٣٣ . ١٧٩

الشهرستانى : ٦٦ . ٦٧ . ٧٠ . ٨٨ . ٩٤ . ٩٥ . ٩٦ . ٩٧ . ٩٨ . ٩٩ . ١١١ ،

١١٢ . ١١٣ . ١١٤ . ١١٥ . ١١٦ . ١١٧ . ١١٨ . ١٢٠ . ١٢١ . ١٢٤ ،

١٢٥ . ١٢٦ . ١٢٧ . ١٣٢ . ١٣٣ . ١٣٤ . ١٣٥ . ١٣٧ . ١٣٨ . ١٣٩ ،

١٤١ . ١٤٤ . ١٤٥ . ١٤٧ . ١٤٨ . ١٥٤ . ١٥٨ . ١٥٩ . ١٦٠ . ١٦٩ ،

١٧٠ . ١٧٢ . ١٧٣ . ١٨٠ . ١٨١ . ١٨٣ . ١٨٩ . ١٩٠ . ١٩١ . ١٩٣ ،

١٩٤ . ١٩٦ . ٢١٨ . ٢١٩ . ٢٣٣ . ٢٣٥ . ٢٦٥ . ٢٦٦ . ٢٧٩ . ٢٨٦ ،

٢٨٨ . ٢٨٩ . ٢٩٣ . ٢٩٧ . ٢٩٨ . ٢٩٩ . ٣٠٠ . ٣٠١ . ٣٠٢ . ٣٠٣ ،

٣٠٤ . ٣٠٥ . ٣٠٦ . ٣٠٧ . ٣٠٨ . ٣١١ . ٣١٦ . ٣١٧ . ٣٢٠ . ٣٣٧ ،

٣٣٨ . ٣٣٩ . ٣٤١ . ٣٤٢ . ٣٤٣ . ٣٤٦ . ٣٦٣ . ٣٧٤ . ٣٨٩ . ٣٩٠ ،

٣٩٢ . ٣٩٣ . ٤٠٤ . ٤٠٦ . ٤١١ . ٤١٢ . ٤٢٢ . ٤٢٥ . ٤٢٦ . ٤٣٠ . ٤٣٣ . ٤٣٤ ،

٤٣٧ . ٤٤٣ . ٤٥٥ . ٤٥٦ . ٤٥٧ . ٤٦١ . ٤٦٥ . ٤٧٠ . ٤٧٨ . ٤٧٩ ،

٤٨٥ . ٤٨٩ . ٤٩٠ . ٤٩٢ . ٤٩٥ . ٤٩٦ . ٤٩٧ . ٤٩٩ . ٥٠٠ . ٥٠١ ،

٥٠٤ . ٥٠٦ . ٥٠٩ . ٥١٠ . ٥١٢ . ٥١٤ . ٥١٥ . ٥١٦

الشيرازى : ١٠٨ . ١٥٩ . ١٧٢ . ٣٥٩ . ٤٧٤

(الص)

الصادق - (انظر : جعفر - الإمام)

الصندي : ٣٣٨

الصيرفي - أبو بكر : ٢٦٨

الصولي : ٢٠٣

(الض)

الضبي - أبو بكر بن إسحق : ٢٨٤ . ٢٨١

الضبي - (انظر : أبو الطروق ، أبو محمد)

القيصري - (انظر : عباد بن سليمان)

(الط)

الطالقاني - محمد بن إسحق : ٢٦٦

الطبري - أبو الحسن : ٢٧٩ . ٣٣٤

الطحاوي - أبو جعفر : ٢٤٣

الطوسي - نصر الدين : ١٦٣ ، ١٧٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥

(الع)

العبادي - أبو عاصم : ٢٦٨

العباس - (انظر : محمد بن مكي)

العلاف - (انظر : أبو الخليل)

(اله)

الغزالي (أبو حامد) : ٨٥ . ١١٠ . ١٦١ ، ١٦٧ ، ١٧٩ . ١٨٣ . ١٨٤ . ٢١٠ . ٢١١ .

٢٢٢ ، ٢٩٦ . ٣١١ : ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٤١٥ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣

(اله)

الحارثي (أبو نصر الفيلسوف) : ٤٦ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١٠ ،

١١٢ ، ١١٣ ، ١٣٩ ، ١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢١٥

القاسم بن عيسى : ٣٨٤

الفرطى هشام بن عمرو : ٤١٠

(الق)

القاسم بن السعدى : ٣٨٣ - ٤٠٥

القاسم بن إبراهيم الزبلى : ٢٠٤ - ٢٠٥

القاسم بن حبيب : ٢٤٦

القاسمى - (انظر : جمال الدين)

القاضى عبد الجبار : ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١١٠ - ٢١١ - ٢٣٠ - ٢٣٢ ،

٢٧٠ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٩ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ ،

٣٤٣ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٥ - ٣٧٩ - ٣٨٢ - ٣٨٦ - ٣٩٥ - ٤٠٥ - ٤٠٦ ،

٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤٢٠ - ٤٢٤ - ٤٢٥ ،

٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٨ - ٤٥١ - ٤٥٣ ،

٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٥٠٤ - ٥٠٥

القلح - (انظر : عبد الله بن ميمون)

القردى - (انظر : سلوانوس)

القزوينى (الكاتبى) : ١٤٠ - ٢١٦

القمرى - (انظر : أسد ، خالد)

القطان - (انظر : يحيى بن سعيد)

القطفى : ١٠٤ - ١١٧ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٣٠ - ١٣٩ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٥٦ ،

١٧٠ - ١٧١ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨٢ - ١٨٣ - ٢٤٩ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٧ ،

٢٧٢ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٤

(الك)

الكاتبى - (انظر : القزوينى)

الكلبى - (انظر : ديوجانس)

الكمبى - أبو القاسم : ٢٣٠ - ٣١٨ - ٣٢١ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٨٢ - ٣٨٨ - ٤٠٩ - ٤٢٢ ،

٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٣٣ - ٤٤٣ - ٤٦١

الكنانى - عبد الملك بن أبيجر (الطيب) : ١٠٥

الكندى - الفيلسوف أبو يوسف يعقوب بن إسحق : ٤٦ - ٤٨ - ٨٣ - ١٠٧ - ١٣١ .
١٦٥ ، ١٨٤ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٩

الكندى حجر بن عمرو (٤٥٠ م) : ١٩٨

الكوثري محمد بن زاهد : ٢١٠ - ٢٤٢ - ٢٤٧ - ٢٨٧ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٣٢٠ - ٣٣٦ .
٣٤٧ ، ٣٤٨ - ٣٥٢ - ٣٨٩ - ٤١٠

(الا)

اللائرى - (انظر : ديوجانس)

اللاهيجي - قطب الدين

(لا)

اللائرى - أبو منصور ١٦٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ - ٢٤٣

اللامين (الخليفة) : ١٠٧ ، ٢٠٠ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٣٨٧ - ٤٢٦ .
٤٤٤ ، ٤٨٥

المبشر بن فاتك : ١١٣ ، ١١٤ - ١١٩ - ١٢٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٥٦

المطاسبي - الحارث : ٨٥

المختار بن أبي حديد : ٧٢٩ ، ٣٨١

المندانى - أبو الحسين : ٥٠٤

المردار أبو عيسى بن صبيح : ٤٥١

المروزي - إبراهيم : ١٠٥

النعماني : ١٠٥ ، ١٠٦ - ١٣٠ - ١٣١ - ٢٠١ - ٢٠٦ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٨١ - ٤٠١ .
٤٠٢ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ - ٤٢٣ - ٤٣٧ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤٤

النسج (عليه السلام) انظر : عيسى

المحتم (الخليفة) : ٢٠٠ ، ٢٠٩ ، ٤٨٥

المز (الخليفة) : ٢١٧

المنيرة بن شعبة : ٣٧٨

المقتدر (الخليفة) : ١٠٥ ، ٢٠٠

المقتضى : ١١٨ ، ١٢١ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥ ،
٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٩٠ ، ٢٩٨ ،

٣٢١ ، ٣٤١ ، ٤٦٤

المقتض الخرساني - هاشم بن حكيم أو عطاء بن حكيم : ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٠
المقتضاد بن الأسود : ٤٠٩

المقرزي : ١٩٨ ، ٣٧٥

المكي - أبو طالب : ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩
الملطي - أبو الحسن : ٢٤٣ ، ٢٦٧ ، ٢٨٩ ، ٣٠٢ ، ٣٢٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠ ،
٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٧ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٧٧ ، ٣٨٤ ، ٤٠٤ ،

٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٤٣ ، ٤٤٦

المنصور العباسي - أبو جعفر (الخليفة) : ١٠٣

المهدي المنتظر : ٢١٢

المهدي (الخليفة) : ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٤١٧ ، ٥٠٤

المهدي - (انظر : بشر المريس)

(ل)

الناشي* (أبو العباس) : ٢٠١

النبي - محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (انظر : محمد صلى الله عليه وسلم)

النحوي - (انظر : نبي)

النسفي : ٤١٧ ، ٤٤٧

النشار - (انظر : دكتور علي ساي)

النضر بن الحارث (ابن عم النبي) : ١٠٣

النظام - (انظر : إبراهيم بن سيار)

النوحي : ١٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٨٦ ، ٣٧٩

(ل ه)

المجيبى - (انظر : أحمد)

المروى الآثم اري : ٢٨٤ ، ٣١٢ ، ٣٦٧ ، ٣٦٩

الممندانى - (انظر : القاضي عبد الجبار)

(الو)

الواسطي -- أبو بكر : ٢٩٦

الوراق -- (انظر : أبو عيسى)

الوليد بن عبد الملك : ٢٠٠ ، ٣٢٦ ، ٤٠١

(الي)

اليقطيني : ١٣٤ ، ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٩٨ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٣٨٧

اليان بن الرباب : ٢٣٨

الياني -- (انظر : طائوس)

(ا ا)

إمام الحرمين -- أبو الحاملي الجويني : ١٨٤ ، ٢٦٥ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٤ ، ٣١١ .

٣٥٨ ، ٣٧١ ، ٤١٥

أمويوس ساكاس : ١٢٩ ، ١٨٥ ، ٢١٥

(ا ا)

أنبادقليس : ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ .

١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦

أنكساغوراس : ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ٤٧٣ ، ٤٩٦

أنكيمانلريس : ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢

أنكسمانس : ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣

(ا ا)

أهرن : ١٠٤

(ا و)

أوريحانس : ٢١١

(ا)

أبيوت - (انظر : الراوى ، السخيانى)

(ب)

(با)

بابك (الحسن أو الحسين) الخوى : ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠
 باومنديس : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤٤ ، ١٤٧
 باسيليس (النوصى) : ١٨٨
 بارصديلة - (انظر : اصطفن)

(بـ)

بئر : ٥٣

(بد)

بدوى - الدكتور عبد الرحمن : ١١٢ ، ١٧٥ ، ١٨١ ، ١٨٣

(بر)

برغوث : ٣٦٣ ، ٤١٦
 برقليس : ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢٠٢
 برهان الدين الحلبي : ٣٨٣
 برنثاغوراس : ١٦٣
 برنثافيك - (انظر : روبرت)
 بريزول : ٤٧٤

(بش)

بشار بن برد (الشاعر) : ١٤٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٤٢٩
 بشر بن غياث المريسي (الققيه) : ٢٤٦ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦

بشر بن المعتمر : ٣٢٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٤٥١ ، ٤٨٠ ، ٥٠٤

بشر بن الوليد : ٢٣٧

بشر بن خالد : ٤٠٥

بشر بن سعيد : ٣٨٤ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١٧

(بك)

بكر بن عبد الأعلى : ٤٠٥

بكير بن ماهان النعاسي : ٢٠٥

(بن)

بنان بن سمان : ٣٣٠

(بن)

بهيا بن يوسف : ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧

(بن)

بوداسف (بوذا) : ٢١٧ ، ٢٢٠

بولينوس : ٩٧

بولس الأجاثيطي : ١٠٤

بولس الشمشاطي : ٩٧

(بن)

بيرون (القيلسوف) : ١٦٣

بيكر : ٢١٠

بيكون - روجر : ٣٨ - ٤٤

بيكون - فرنسيس : ٣٧ ، ٤٤

بيلاجيوس : ٣٢٤ ، ٤٠٨

بينيس : ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٤٧٤

(ت)

توما الأكويني : ٨١
 تيودور أبوقرة - (انظر : يحيى)

(ث)

ثابت بن قرة الحراني : ١٠٧
 ثالث بن مالس (طاليس) (انظر : طاليس)
 ثمامة بن أثيرس : ٣٢٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣
 ثيودوسيوس : ١٠٥
 ثيوفرسطس : ١٧٤

(ج)

جابر بن حيان : ١١٨ ، ١٥٣ ، ١٧٦ ، ٢٨٩ ، ٤٠٠
 جالينوس : ١٠٤ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٩
 جارانقه - (انظر : الزينشري ، زملدى)
 جبير بن مطعم : ٢٨٨
 جبريل بن حازم : ٤٢٩
 جعفر - الإمام جعفر بن محمد الصادق : ٢١١ ، ٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٨٦ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ،
 ٣٩٦ ، ٤١٥
 جعفر بن حرب : ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٥١٢
 جعفر بن مبشر : ٤١٠
 جعفر بن يحيى البرمكي : ٤٨٥
 جمال الدين القاسمى : ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥
 جوينيه : ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢
 جولد نسيهر : ٦٧ ، ٧١ ، ٨٠ ، ١١٢ ، ٢٤٢ ، ٣٨٦
 جون استرلوت ميل : ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣
 جرن فيلوبون - (انظر : يحيى النحوى)
 جهور بن مرار (قائد المنصور) : ٢٠٧

(ح)

- حاتم بن هرثة بن أعين : ٣٨٧
 حاتم بن خزعة التميمي (قائد المنصور) : ٢٠٧
 حجر بن عمرو الكندي - (انظر : الكندي)
 حفص بن القوام : ٤٠٥
 حفص بن سالم : ٣٦١ ، ٣٨٣ ، ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٤٠٥
 حفص القرطبي : ٢٣٥ ، ٣٦٣
 حسين النجار : ٣٦٢
 حماد بن أبي حنيفة : ٢٤٢
 حماد بن سلمة : ٤١١
 حماد عجرد : ٢٠١
 حمدان بن الأشعث (حمدان قرطبي) : ٢٠٥ ، ٢١٣
 حميد الدين الكرماني : ٢١١
 حنين بن إسحق : ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٢٠ ، ١٤٨ ، ١٧٠

(خ)

- خالد بن الوليد : ١٩٩
 خالد بن عبد الله القسري : ٢٠٠ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٤٢ ، ٣٩٤
 خالد بن صفوان : ٣٨٤ ، ٤٠٥
 خالد بن يزيد : ١٠٩
 خلدش - عمار بن يديل (انظر : عمار)
 خرسبس - (انظر : كرسبس)
 خزيمة (امرأة مزعلك) : ٢٠٥
 خسرو الأزرقان : ٢٠٠
 خشيش بن أصرم : ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥١

(د)

- داود - (انظر : الأصهباني ، الجواربي - الجواهرى ، ابن أبي هند)

داود (الهي) : ۱۴۱ ، ۱۴۲

داود بن علي : ۲۳۸

داود الظاهري : ۵۰۲

ديبور : ۲۱۰ ، ۴۶۹ ، ۴۸۴ ، ۵۱۱

ديصان : ۱۹۴ ، ۲۰۱

ديمقريطس (ديمقراط) : ۱۴۰ ، ۱۴۵ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹ ، ۱۷۰ ،

۴۰۷ ، ۴۷۱ ، ۴۷۳ ، ۴۷۴

ديوجانس القيلوني : ۱۱۹

ديوجانس الكلبي : ۱۸۱

(د)

ذيمقراط — (انظر : ديمقريطس)

(ر)

رقية بن مصقلة : ۲۸۸

روبرت بروشفيك : ۳۸

روجر — (انظر : بيكون)

(روزية — اسطر : ابن المقفع)

ريتر : ۲۷۷

ريتان — (انظر : أرنست)

(ز)

زايالا : ۳۷

زرادشت : ۱۹۱ ، ۱۹۲ ، ۱۹۳ - ۱۹۵

زاكواه : ۱۹۵

زرقان : ۲۱۶

زويمر : ۹۳

زهدى حسن جلاله : ۴۲۹

زهير لاكبرى (انظر : الاكبرى)

زيد بن علي : ٢٣٦ . ٢٤٥ . ٣٩٤ . ٣٩٦ . ٤١٤ . ٤١٥
زينون : ١٣٢ . ١٣٣ . ١٣٤ . ١٣٥ . ١٤٥ . ١٥٣ . ١٧٢ . ١٧٤

(ص)

سانتلانا : ١١١
ستين : ٤٨٤
ساويرس سيونخت : ٩٧
سرجيوس الرأس عيني : ١٠٤ ، ١٠٦
سمد بن مالك : ٣٧٩
سعدية بن يوسف القيوي : ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٦
سفيان — (انظر : الثوري ، ابن حبيب ، ابن سخيخان ، ابن هينة)
سقراط : ١١١ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٩٣
سكستون أمبريقوس : ١٧٩
سلم — (انظر : المازني ، الحاسم ، الزنجي)
سلمون بن جبرول : ١٤٣
سليمان بن داود (عليهما السلام) : ٧٠٠
سمعان السامري : ١٨٨
سنباذ المجوسي : ٢٠٧
سهل بن عبد الله — (انظر : اتسيري)
سولون : ٢١٤
سيجمور — أبو الحسن أحمد إبراهيم : ٢٩٨

(ش)

شاور بن أزدشير : ١٩٥
شبيب بن شبة : ٣٨٤ . ٤٠٠
شروين : ٢٠٩
شريح : ٤١١

شمعون الراهب (طوبويه الطيب) : ١٠٦ ، ١٩٥

شيث (التي) : ٢٠٨

شبل : ١٨٩

(ص)

صاعد الأتلسي : ١٠٩ ، ١٤٢

صالح (صاحب غيلان) : ٣٢٣ ، ٣٢٤

صالح بن عبد القدوس : ٢٠١ ، ٤٢٩ ، ٤٤٨ ، ٤٥١

صالح بن عمرو : ٤٠٥

صلقة بن الحسين : ٢٨٠

(ض)

ضرار بن عمرو : ٢٣٤ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣

(ط)

طاش كبرى زاده : ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ،

٣٩٣ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٨٤

طاليس (ثالث بن مالس) : ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩

طلحة بن زيد : ٤٠٥

طمهورث : ٢١٧

طباوس الأول الجاثليق : ١٠٦

(ع)

عامر بن حنيفة (بنى عامر) : ١٩٩

عباد بن سليمان القسيري : ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٤١٠ ، ٤٥١

عبادة بن الحارث (ابن النواحة) : ٢٠١

عبادة بن الصامت : ٤٠٩

(عهد)

- عبد الحق - (انظر ابن سيعين)
 عبد الجبار الممناق - (انظر : القاضي عبد الجبار)
 عبد الرحمن بدوي - الدكتور : ١٠٣ ، ١٥٢
 عبد الرحمن بن برة : ٤٠٥
 عبد الكريم بن أبي الصرحاء : ٢٠١

(عهد الله)

- عبد الله المبارك : ٣٥٤
 عبد الله بن الحارث : ٢٨٣
 عبد الله بن الزبير : ٢٣١
 عبد الله بن المقفع الخطيب القارص : ١٠٩
 عبد الله بن سبأ : ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٨ ، ٤١٠
 عبد الله بن سعيد - (انظر : ابن كلاب)
 عبد الله بن صبيح : ٢٤٥
 عبد الله بن عمر بن الخطاب : ٢٤٤ ، ٢٨٥ ، ٣٢٠ ، ٣٧٤ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٢ ، ٤١١ ،
 ٤١٢ ، ٤١٥
 عبد الله بن عمرو بن العاص : ٦٩
 عبد الله بن عمر بن عبد العزيز : ٣٨٤
 عبد الله بن مسعود : ١٩٩ ، ٣٤١ ، ٤٠٨ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣
 عبد الله بن ميمون القداس : ٢١٥
 . . .
 عبد الملك بن أبيجر - (انظر : الكتاني)
 عبد الملك بن مروان (الخليفة) : ٣٨٩
 عبد الوارث بن سعيد : ٤٠١
 عبد الوهاب الغنوصي (قائد الحمرة) : ٢٠٦

(عهد)

- عنان بن خالد (الطويل) : ٣٨٤ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤٤٤

عثمان بن الحكم : ٤٠٥

عثمان بن سعيد الدارمي : ٣٦٥

عثمان بن عفان : (أمير المؤمنين) : ٢٠١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٦٣ ، ٣١٨ ، ٣٢١ -

٣٧٧ ، ٣٩٤ ، ٤١١ ، ٤١٢

عثمان بن مسلم البقي : ٢٣٤

عثمان بن نهيك : ٢٠٧

(عر)

عرادة بن يربوع بن مالك : ٣٩٩

(عط)

عطاء بن حكيم (أو هاشم بن حكيم) - انظر : المقنع

عطاء بن يسار : ٣١٨ ، ٣٢٤ ، ٤٠٧

(عل)

علقمة : ٤١١ ، ٤١٣

(على)

على بن أبي طالب (أمير المؤمنين) : ١٦٥ ، ٢٠٨ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٤٤ ،

٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٨٦ ، ٣١٦ ، ٣٧٧ ، ٣٩٤ ، ٣٩٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ،

٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤

على بن الحليل : ٢٠١

على ساسي النشار (الدكتور) : ١٠٧ ، ١٢٢ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٥٣ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٦ ،

٣٩٥ ، ٤٨٣

(عمار)

عمار بن يزيد (خلدش الداعي العامي) : ٢٠٥

عمار بن ياسر : ٦٨ ، ٤١٠

(عمر)

عمر بن الخطاب (أمير المؤمنين) : ٦٩ ، ١٠٣ ، ١٩٩ ، ٢٢٩ ، ٢٤٥ ، ٢٦٣ ، ٢٨٥ ،
٣٩٤ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢
عمر بن عبد العزيز : ١٠٥ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٧ ، ٤٠١

(عمرو)

عمرو الباهلي : ٣٨٦
عمرو المقصوص : ٣٢١
عمرو بن العاص ١٠٣ ، ١٠٤
عمرو بن عبيد — أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري : ٢١٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، ٢٥٠ ،
٣٢٠ ، ٣٢٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٩ ، ٣٨٦ ،
٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ،
٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٨ ، ٤٢٩
عمرو بن قيس الماصر : ٢٤٣
عمرو بن حوشب : ٤٠٥

(عن)

عنان بن داود : ٨١
عندراموس : ٣٧

(عجم)

عيسى بن مريم (المسيح عليه السلام) : ٣٠ ، ٣٣ ، ٥٣ ، ٧٥ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ،
٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ،
١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٦ ، ٢٧١ ، ٤٦٨

(غ)

غورغياس (الفسطاطي) : ١٦٣
غيلان النمشي (أبو مروان بن مسلم التيطلي أو اتقيطي) : ٢٣٠ ، ٣١٥ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ،
٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٣١ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢ ، ٣٨٣ ،
٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٤٠٧ ، ٤١٣

(ف)

فاطمة الخرمية (بنت أبي مسلم الخراساني) : ٢٠٧ - ٢٠٨
فالتينوس (الفئوس) : ١٨٨

فرعون : ٢٣٨ ، ٣٥٧

فلوطرنس : ١١٨ ، ١١٩ - ١٢٠ - ١٢٣ - ١٢٤ ، ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ،
١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦١ - ١٦٨ ،
١٦٩ ، ١٧٣ ، ١٧٤ - ١٧٨

فورفوريوس : ١١٤

فولوس (بولس) : ٩٥

فون كراهر : ٤٣٦

فيثاغورس : ٧٥ - ١١٩ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ ، ١٣٩
فيروز بن فاطمة بنت أبي مسلم : ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٥ - ١٥٣ ، ١٦٤ ، ٢٠٧
فيلا لاوس : ١٢٤

فيلوبين - جون - (انظر : يحيى النحوي)

فيلون : ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٨ - ١٨٨ - ١٨٩

(ق)

قباد بن ميروز : ١٩٧

قتادة بن دعامة السدوسي : ٣٧٥ - ٣٩١

قدامة بن جعفر : ١٩٩

قسطنطين لوقا البلبكي : ١٠٧

قاو بطرة (الملكة) : ١٠٥

قيس بن عاصم : ٤٠٥

(ك)

كارلو الفترسو نيليو - (انظر : بيلينو)

كرسيس (كروزب كريسپ - خرسپس) : ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٦

كعب الأحبار : ٦٩ ، ٧٨

كلوديرنار : ٣٧

كلياذخوس : ٧٥

كهس بن الحسن : ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٣

كيستاسب بن فراسب (الملك) : ١٩٢

كيورث : ١٩٠

(ل)

لاشيليه : ٣٧

لافيجري : ٩٣

لالاند - أنلريا : ٣٧ ، ٣٨

لامس : ٩٣

لييد بن أحمم : ٣٣٠

لقمان الحكيم : ١٤١ ، ١٤٢

لوقيوس : ١٦٠ ، ٤٧٣

لوكلير : ١٠٩

ليترخ : ٤٧٧

(م)

ماخ : ٣٧

ماربطرس : ٩٥

مازايار : ٢٠٩

ماسينيوت : ٢٩٦

ماكس مايزهرف : ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٣٠ ، ١٣١

مالس (مليسوس) : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٥٣

مالك بن أنس : ١٨٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٦٣ ، ٢٧٦ ، ٢٨٦ ، ٣٨٣ ، ٤٠٦

ماني بن قانك : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٢

معي بن يونس - أبو بشر : ١٠٥

مجاهد بن جبر المكي (القسري) : ٢٨٩ ، ٢٩٢

محمود بن سبكتكين : ٢٩٧ - ٢٩٨

• • •

محيي الدين بن عربي : ١٨٩ - ٢١١ - ٢٩٦ - ٢٩٩ - ٣٥٤

مذكور (الدكتور إبراهيم بيوي) : ٣٨

• • •

مرقيون : ١٨٨ - ١٩٤ - ٢٠١

مروان الجصدي : ٣٢٨

مروان بن محمد : ٣٢٨ - ٣٣٠

مريم العذراء ٩٥ - ٩٦

• • •

مزدك : ١١٧ - ٢٠٣ - ٢٥٥

• • •

مسلم بن خالد الزنجي : ٤٠٦

مسيلة الكذاب : ١٩٩

• • •

مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : ٣٨ - ٤٦

• • •

مضر (الحشوي) : ٢٨٧ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٣

• • •

مطيع بن إياس : ٢٠١

• • •

معاوية بن أبي سفيان : ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣١ - ٢٨٦ - ٣١٨ - ٣٧٨ - ٣٧٩

معاوية الثاني : ٣٢١

معبد الجهنمي : ٢٣٢ - ٢٤٤ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٤ - ٣٣٤

٣٧٣ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٤٠٧

معمر بن عباد السلمي : ٢٢٠ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠

٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥١٧

• • •

مقاتل بن سليمان : ١٧٣ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ، ٢٧٢ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٣٣٤ ،
 ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٤ ، ٣٥٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ،
 ٤٠٨ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣

• • •

مكدونالد : ٤٧٧ ، ٤٨٤

مكحول : ٣٢٥ ، ٣٩١

• • •

مليوس - (انظر : مالس)

• • •

مودراتس القادسي : ١٢٥

موسى (النبي) : ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٦ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٢٠٨ ، ٢٣٨ ،
 ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٩ ، ٢٧٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٩ ، ٣٥٥

موسى المادي (الخليفة) : ٢٠٢

موسى بن المهدي (الخليفة) : ٢٠١

موسى بن ميمون : ٨٢ ، ٨٧ ، ١٦١ ، ٤٧٤

مونك : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ١٦١ ، ٤٧٧

ميمون بن ديسان (أبو شاعر الديصاني) : ٢٠٤

(ن)

ناصر الدين شاه : ١٩٣

نسطور : ٩٦ ، ٩٧

نصر بن هرمزد السمرقندي (المانوي) : ٢٠٠

نليزو : كارلو ألونسو . ١٠٩ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٤٣٦

نوح (النبي) : ٢٠٨ ، ٢٦٠

نيرج : ٢١٠ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠

نيقوماخوس الجيراسي : ١٢٥

نيقوماخوس القيثاغوري : ١٢٥

(ه)

هاران بن ترح (أخو إبراهيم عليه السلام) : ٢١٣

هارون (أخو موسى عليه السلام) : ٦٨ ، ٩١

هارون — (انظر : الرشيد الخليفة)

هاسداى كرسكاي : ٧٩

هياسوس (أبياسوس) : ١٣٧

هاشم بن حكيم — (انظر : المفتح)

هرشل : ٣٧

هرقليطس : ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٧ ، ١٧٥ ،

هرمونيوس بن ديسان : ١٠٨ ، ١٩٤

هرمس : ١١٣ ، ١٢٩ ، ١٤٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥

هشام بن الحكم : ١٠٨ ، ١٧٣ ، ١٩٤ ، ٢١١ ، ٢٧٤ ، ٢٩٩ ، ٣٦٢ ، ٤٢٢ ، ٤٨٥ ، ٥١٥

هشام بن عبد الملك (الخليفة) : ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٣٠ ، ٣٣٤

هشام بن عمرو : ٥٠٤

• • •

هورفيتز : ٤٨٤ ، ٤٩٢ ، ٥٠٩

(و)

واصل بن عطاء : ٢٣٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٥٠ ، ٣٢٠ ، ٣٤٤ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ،

٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٦ ،

٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ،

٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ،

٤١٠ ، ٤١٤ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٩

وهب بن منبه : ٣٣٢

(ي)

يحيى أبوقرة — تيودور : ٤٠٨ ، ٤٢٩

يحيى (يوحنا) الممشق : ٤٢٩

يحيى التحوى (قياربون - الدبلى - البطريق) : ١٠٣ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣

يحيى بن خالد البرمكى : ٢٢٠ ، ٤٤٧

يحيى بن زيادة : ٢٠١

يحيى بن عدى - أبو زكريا : ٩٣ ، ١٠٥ ، ١١٧ ، ١٣٠ ، ١٣٣

يحيى بن معين : ٤٠٠

يزيد بن الوليد : ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٤٠١

• • •

يعقوب بن إبراهيم : ٧٤

يعقوب البرذغانى : ٩٧

يقطاين بن موسى : ٢٠٢

(يو)

يوحنا الأباى : ١٠٤

يوحنا الإنجيلى : ٧٥ ، ١٨٨

يوحنا الدمشقى : ٩٣ ، ٣٢٤ ، ٤٠٨

يوحنا بن حيلان : ١١٠

يوحنا بن ماسويه : ١٠٧

يوسف كرم : ٧٤ ، ١٢٧ ، ١٤٠

يونس الأسوارى : ٣٢٠

فى هذا الكتاب يتبع المؤلف الجليل نشأة الفكر الفلسفى لدى المسلمين ، ويرصد بدقة العالم وحاسة المؤمن ، هذا الفيض الهائل من الأفكار والنظرات والفلسفات التى نمت من تمازج أفكار المسلمين فى شتى أقطار الأرض انتشاراً للقرآن والإسلام فى مواجهة فلاسفة اليونان .

والكتاب يقدم سوراً فائقة لفلاسفة الحضرة : واصل بن عطاء وأبى المذبل العلاف والطام ومعر بن عباد السلمى ، والمثبته وأفكارها المجسمة ومصادر فكرة التجسيم ، ويعالج فى الجزء الثانى نشأة التشيع ، ويكشف عن الحركات الشيعية الأولى . الكيسانية والمختارية ويتابع تطور التشيع فى فرق العلاء ويكشف حقيقة القرامطة .

وفى الجزء الثالث يبحث نشأة الزهد ويبين أنه كان ذا طابع اسلامى وينبثق من روح القرآن والسنة ، كما يتناول الصوف والعوامل الإسلامية فى نشأته وتطوره.

كتاب بالغ الأهمية تنخر دار المعارف بتقديمه فى طبعة جديدة لقراء جدد .